Syamsul Arifin

Pendidikan Politik ala NABI

Telaah Nilai Humanisme dalam Peristiwa Politik Hudaibiyah

Sanabil

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

PENDIDIKAN POLITIK *ala* NABI

Telaah Nilai Humanisme dalam Peristiwa Politik Hudaibiyah

PIMPINAN WILAYAH
IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI NUSA TENGGARA BARAT

Dr. Syamsul Arifin, M.Ag.

PENDIDIKAN POLITIK *ala* NABI:

Telaah Nilai Humanisme dalam Peristiwa Politik Hudaibiyah

Sanabil

Pendidikan Politik *ala* Nabi:
Telaah Nilai Humanisme dalam Peristiwa Politik Hudaibiyah
© Sanabil 2021

Penulis : Dr. Syamsul Arifin, M.Ag.
Editor : Nur Hayati Mufida, M.Pd.
Layout : Muhammad Amalahanif
Desain Cover : Sanabil Creative

All rights reserved
Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian
atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital
atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis
dari penulis dan penerbit.

ISBN :
Cetakan 1 : Oktober 2021

Penerbit:
Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabil.web.id

KATA PENGANTAR DEKAN

Alhamdulillah, dan shalawat atas junjungan Nabi Muhammad SAW. sungguhpun produksi keilmuan dosen tidak akan pernah berakhir, setidaknya tuntasnya penulisan Buku Ajar dan Referensi oleh para dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Mataram ini merupakan satu bagian penting di tengah tuntutan akselerasi pengembangan kompetensi dosen, dan penguatan blanded learning sebagai implikasi dari pandemi Covid-19 saat ini.

Penerbitan Buku Ajar dan Referensi melalui program Kompetisi di Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Mataram tahun 2021 adalah upaya untuk diseminasi hasil-hasil dosen dan buku ajar yang selama ini belum memperoleh perhatian yang memadai. Sebagian besar hasil riset para dosen tersimpan di lemari, tanpa terpublish, sehingga tidak accessible secara luas, baik hardcopy maupun secara online. Demikian juga buku ajar, yang selama ini hanya digunakan secara terbatas di kelas, kini bisa diakses secara lebih luas, tidak hanya mahasiswa dan dosen FTK UIN Mataram, juga khalayak luar. Dengan demikian, kebutuhan pengembangan karir dosen dapat berjalan lebih cepat di satu sisi, dan peningkatan kualitas proses dan output pembelajaran di sisi lain.

Kompetisi buku Referensi dan Buku Ajar pada tahun 2021 berjumlah 95, masing-masing buku referensi 75 judul dan buku ajar 20 judul. Di samping itu, 95 buku tersebut juga memiliki Hak Kekayaan Intelektual (HKI) di Direktorat Jenderal Kekayaan Intelektual (DJKI) Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, sehingga tahun 2021 menghasilkan 95 HKI dosen.

Kompetisi buku ajar dan referensi tahun 2021 berorientasi interkoneksi-integrasi antara agama dan sains, berspirit Horizon Ilmu UIN Mataram dengan inter-multi-transdisiplin ilmu yang

mendialogkan metode dalam Islamic studies konvensional berkarakteristik deduktif-normatif-teologis dengan metode humanities studies kontemporer seperti sosiologi, antropologi, psikologi, ekonomi, hermeneutik, fenomenologi dan juga dengan metode ilmu eksakta (natural scincies) yang berkarakter induktif-rasional. Buku yang dikompetisikan dan diterbitakan pada Tahun 2021 sejumlah 75 buku referensi dan 20 buku ajar untuk kalangan dosen. Disamping kompetisi buku untuk dosen, FTK UIN Mataram juga menyelenggarakan kompetisi buku bagi mahasiswa. Ada 20 judul buku yang dikompetisikan dan telah disusun oleh mahasiswa. Hal ini tentunya menjadi suatu pencapaian yang patut untuk disyukuri dalam meningkatkan kemampuan literasi dan karya ilmiah semua civitas akademika UIN Mataram.

Mewakili Fakultas, saya berterima kasih atas kebijakan dan dukungan Rektor UIN Mataram dan jajarannya, kepada penulis yang telah berkontribusi dalam tahapan kompetisi buku tahun 2021, dan tak terlupakan juga editor dari dosen sebidang dan penerbit yang tanpa sentuhan zauqnya, perfomance buku tak akan semenarik ini. Tak ada gading yang tak retak; tentu masih ada kurang, baik dari substansi maupun teknis penulisan, di 'ruang' inilah kami harapkan saran kritis dari khalayak pembaca. Semoga agenda ini menjadi amal jariyah dan hadirkan keberkahan bagi sivitas akademika UIN Mataram dan ummat pada umumnya.

Mataram, 25 Oktober 2021

Dekan

Dr. Jumarim, M.H.I

NIP. 197612312005011006

KATA PENGANTAR

Sebagai bentuk pengakuan teologis dan ketawadlu'an akademis, Penulis wajib bersyukur kepada Allah *Swt.* Karena hanya dengan rahmat-Nya, termasuk yang berupa *haulun* dan *quwwatun*, Penulis dapat berada pada situasi psikologis yang mendukung atas rampungnya buku sederhana yang mencoba membedah politik Nabi secara historis ini.

Buku yang berjudul "Pendidikan Politik Ala Nabi: Telaah Nilai Humanisme dalam Peristiwa Politik Hudaibiyah" ini merupakan hasil penelitian kepustakaan. Secara umum, buku ini mendeskripsikan pemikiran dan tindakan politik Nabi , sebagai individu yang memiliki dua status, sebagai *Rasul Allah* sekaligus sebagai negarawan dimana kedua status ini saling mempengaruhi satu dengan lainnya. Kenegarawananya sebagai instrumen untuk membumikan misi kerasulannya. Di sini, tindakan politik Nabi merupakan implementasi akhlak politik Islam yang bertujuan meng-universal-kan nilai-nilai Islam.

Pada tataran formalistik-simbolik, langkah pendidikan politik Nabi Muhammad sebagai resolusi konflik merupakan peristiwa yang penuh kontroversi dinama Nabi menjadi pelaku utamanya. Namun, dalam kacamata substantif, kesepakatan spektakuler ini menjadi panggung bagi Nabi dalam mengimplementasikan nilai husmanistik sebagai nilai utama Islam. Al-hasil, terwujudnya Islam sebagai agama universal yang bermula dari gerakan sikap politik Nabi tersebut adalah bukti atas komitmen Nabi dalam memposisikan politik sebagai instrumen .

Kajian buku ini dalam model *studi about Islam* -- dimana antara peneliti dan Nabi sebagai objek yang diteliti hampir tidak ada jarak sehingga analisa datanya kadang-kadang berada dalam emosi teologis

yang cenderung menjustifikasi semua apa yang dilakukan Nabi. Pada titik ini, 'virus' *logosentrism* yang mesti diwaspadai dalam kajian sejarah tokoh idola yang berdimensi transendental tidak terbendung secara maksimal dalam beberapa bagian pembahasan buku ini.

Penulis menyadari untuk menapaki kajian Islam yang ideal harus memiliki keberanian intelektual dalam menisbikan dan mem-provankan semua hal yang selama ini dipandang dan diyakini berlebel kebenaran mutlak dan transenden (Penelitian model *Studi on Islam).* Di sini Islam betul-betul ditempatkan secara utuh sebagai objek kajian. Antara Islam dan peneliti tidak ada hubungan apa-apa. Dalam konteks penelitian seperti ini, nalar ilmiah dapat beroperasi secara utuh karena peneliti tidak dibebani oleh hal-hal di luar masalah akademis, seperti ketakutan teologis, merasa berdosa dan sejenisnya. Jujur, bagi Penulis model *Studi on Islam* sebagaimana digambarkan di atas belum menjadi tradisi ilmiah di lingkungan lembaga pendidikan Islam, lebih-lebih bagi Penulis sendiri, termasuk tulisan buku yang sekarang di tangan pembaca.

Sungguh pun demikian, buku ini tetap memiliki nilai tersendiri, setidak-tidaknya bagi penggiat pendidikan nilai dalam wilayah politik Islam, khususnya bagi *mubtadiîn* (kalangan pemula). Dalam kajian Sejarah Peradaban Islam – sebuah mata kuliah wajib bagi semua mahasiswa UIN Mataram – buku ini dapat dijadikan sebagai salah satu referensi pilihan (jika masih dinilai berlebihan untuk disebut unggulan). Buku ini menyajikan data-data sejarah Islam awal, khususnya tentang pendidikan politik Nabi Muhammad yang sarat dengan nilai-nilai humanisme dari sumber-sumber primer, semisal bukunya al-Thabari, dan buku Ibu Hisyam. Di samping itu, data-data yang tersaji relatif lebih lengkap dan konprehenship karena digali dari sejumlah buku lintas generasi yang ditulis para ahli sejarah Islam yang mumpuni, baik dari kalangan Islam, maupun para Orientalis. Misalnya, mengenai teks perjanjian Hudaibiyah, sepanjang pengetahuan Penulis, buku ini termasuk yang paling lengkap menyajikan isi perjanjian tersebut dan sebagai besar bersumber dari

Hadits Nabi. Nilai lain dari buku ini adalah Penulis menganalisa data-data historis dengan menggunakan teori-teori politik modern dan teori Pendidikan Nilai yang berkembang di dunia Islam dan di dunia Barat. Dengan melakukan analisa seperti itu, diperoleh temuan-temuan baru yang berarti dan berpotensi mengalahkan informasi lama yang berkaitan dengan deskripsi suatu masyarakat atau suatu peristiwa. Contoh konsep *jâhiliyah* yang lekat dengan masyarakat Quraisy dengan menggambarkan mereka sebagai *qaum* yang tak bernilai. Padahal sejatinya mereka adalah kelompok individu yang terhormat dan potensial sehingga di kemudian hari keberadaan mereka menjadi faktor dominan atas keberhasilan Nabi dalam misi *nubuwwah*-nya. Nabi paham betul membaca potensi kaum Quraisy, dan hasil bacaannya mengilhami Nabi untuk segera merangkul mereka menjadi bagian dari kekuatan Islam di masa yang datang. Pendidikan Nilai, khususnya dalam 'panggung' peristiwa Perjanjian Hudaibiyah mencakup banyak dimensi kehidupan, termasuk politik, budaya, dan ekonomi dengan menempatkan humanisme sebagai nilai utamanya. Tentu, bukan semata-mata strategi Nabi dalam upaya menempatkan Quraisy sebagai kekuatan utama Islam. Tapi langkah Nabi ini menegasi bahwa Islam adalah agama kemanusiaan.

Harapan penulis, buku ini dapat menambah pundi-pundi pengetahuan para pembaca, khususnya bagi para pegiat Pendidikan Nilai, aktivis politik dan politisi tentang pendidikan nilai dalam politik Nabi. Untuk selanjutnya diharapkan menjadi kompetensi dan referensi bagi mereka dalam aktivitas pendidikan dan politik.

Nyata, banyak pihak yang berperan dalam proses penyusunan buku ini. Dalam kesempatan ini, penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada: Bapak Prof. Dr. Harun Nasution (alm.), Prof. Dr. Munawir Sadzali, M.A.(alm.), Prof. Dr. Ahmad Sukardja, M.A., Prof. Dr. Bakhtiar Effendi, M.A., Prof. Dr. Nurcholish Madjid, M.A., Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A., dan sejumlah dosen UIN Syarif Hidayatullah. Penulis juga mengucapkan teriman Kasih Prof. Dr. Sofyan Sauri, M.Pd., Prof. Dr. Dasim, M.Pd., Prof. Dr. Endang

Sumatri, M.Pd. dan sejumlah dosen UPI Bandung. Tentu, penulis juga ucapkan terima kasih kepada seluruh guru dan individu yang men-*shadaqah*-kan ilmunya kepada Penulis.

Secara khusus, Penulis mengucapkan terima kasih kepada Ayahanda (alm) H. Afandi bin Bahri dan Ibunda (almh.) Marha binti H.M. Ali. Berkat doa dan keikhlasan mereka, Penulis dapat berbuat sesuatu meskipun masih belum maksimal. Terbitnya buku ini sebagai bentuk darma bakti Penulis kepada Ayah dan Bunda. Secara khusus pula, Penulis ucapkan terima kasih kepada Istri dan anak-anak tercinta. Dengan doa dan kesabaran mereka, buku yang lama tersimpan ini dapat dibaca oleh khalayak umum. Terakhir, Penulis mengucapkan terima kasih kepada pimpinan Fakultas Tarbiyah UIN Mataram yang berkenan menerbitkan buku ini. Ijtihad akademik fakultas ini bukan hanya bermakna bagi penulis, tetapi juga sebagai bukti bahwa lembaga ini memiliki komitmen yang tinggi untuk mendorong para dosen menjadi insan produktif sebagai bagian dari upaya UIN Mataram sebagai universitas yang unggul.

Mataram, 5 November 2021
Penulis

Dr. Syamsul Arifin, M.Ag.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Dekan v

Kata Pengantar vii

Daftar Isi xi

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang 1

B. Rumusan Masalah 13

C. Metode Penelitian 14

BAB II

PENDIDIKAN NILAI HUMANISME

A. Makna Nilai 16

B. Pendidikan Nilai 21

C. Tujuan Pendidikan Nilai 27

D. Pendekatan dalam Pendidikan Nilai 31

E. Nilai-nilai Humanisme 34

BAB III

NILAI HUMANISME DALAM KONSEP PERJANJIAN POLITIK ISLAM

A. Posisi Dan Tujuan Perjanjian Dalam Politik Islam 47

B. Macam-Macam Perjanjian 56

C. Syarat-Syarat Perjanjian Yang Mengikat 62

BAB IV

KONFLIK POLITIK-MILITER ANTARA MAKKAH DAN MADINAH SEBELUM PERISTIWA POLITIK HUDAIBIYAH

A. Kondisi Agama, Ekonomi, dan Sosio-Politik Makkah 74
B. Kondisi Agama, Ekonomi, dan Sosio-Politik Madinah 90
C. Macam-Macam Konflik Politik-Militer Antara Makkah dan Madinah 100

BAB V

PERJANJIAN HUDAIBIYAH: NILAI HUMANISME PEMIKIRAN DAN TINDAKAN POLITIK NABI

A. Latar Belakang Perjanjian Hudaibiyah 110
B. Proses Pelaksanaan dan Isi Perjanjian Hudaibiyah 130

BAB VI

DAMPAK-DAMPAK PENDIDIKAN NILAI POLITIK HUDAIBIYAH

A. Dampak Pendidikan Nilai Politik Hudaibiyah terhadap Islam sebagai Agama 161
B. Dampak Pendidikan Nilai Politik Hudaibiyah terhadap Islam sebagai politik 170

BAB VII

KESIMPULAN 190

Daftar Pustaka 194

Riwayat Hidup Penulis 203

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sebagai tokoh orientalis kenamaan, Montgomery Watt sama sekali tidak ragu memberikan status ganda pada Muhammad, "Nabi sekaligus Negarawan". Watt berani mendeklarasikan dua status Muhammad tersebut melalui judul bukunya yang berbunyi, *Muhammad: Prophet dan Statesman.*[1] Tentu, pemikiran Watt ini bertentangan dengan logika mainstream masyarakat Eropa yang hidup pada pertengahan abad modern, dimana mereka 'alergi', muak, bahkan – meminjam istilah David Home – meng-tong sampah-kan hal-hal yang berkaitan dengan dunia metafisika. Term "Nabi" merupakan *key word* dalam dunia metafisika. Jika agama menurut David Home adalah sebuah fiksi, maka Mahammad sebagai Nabi agama adalah pembuat fiksi. Sementara term "Negarawan" bagi mereka adalah kata kunci yang agung dalam kehidupan masyarakat yang memiliki kesadaran tinggi tentang realitas. Seseorang yang layak menyandang status negarawan adalah individu yang memiliki kualitas terbaik dalam menyadari dan memahami realitas. Dalam logika mainstream Eropa ini, tidak akan mungkin dua status yang memiliki essensi dan substansi yang berbeda secara diametral melekat dalam satu sosok manusia. Dalam *setting* logika mainstream masyarakat Eropa ini, dapat diketahui dengan lebih tepat bahwa sebegitu besar pengakuan Watt terhadap Muhammad sebagai individu langka (*extra ordinary*) karena tidak hanya sadar dan memahami, lebih dari itu, dia mampu mengelola realitas dengan sangat baik berdasar nilai-nilai

[1]W. Montgomery Watt, Muhammad: Prophet and Statesmen, (England: Oxford University Press, 1961).

metafisis sehingga layak disebut negarawan. John L. Esposito dalam bukunya *Islam and Politics* juga mengungkapkan bahwa dalam masyarakat baru Arab (Hijaz) Muhammad merupakan pemuka politik di samping pemuka agama. Dia itu Nabi, kepala negara, panglima militer, hakim agung dan pembentuk hukum.[2]

Ternyata, bukan Watt dan Esposito saja sebagai pemikir Barat yang mengakui Nabi Muhammad sebagai negarawan, masih banyak deretan penulis dan pemikir ternama yang berasal dari Barat memberikan pengakuan yang sama tentang ke-brilliant-an Nabi dalam dunia politik. Michael H Hart dalam bukunya *The 100 A Rangking of the Most Influential Persons in History* menempatkan Nabi pada rangking pertama pemimpin dunia. Menurutnya, Nabi lebih dari sekedar Penyebar agama Islam, dia penguasa Arabia, karir politik dan keagamaan tak akan ada yang menandingi dalam kemampuan merubah tatanan kehidupan yang berbasis nilai-moral ketuhanan. Dunia Arab yang awalnya egoistis, barbar, terbelakang, dan terpecah-belah oleh sentimen kesukuan menjadi bangsa yang maju dalam bidang ekonomi, kebudayaan, dan kemiliteran bahkan sanggup mengalahkan pasukan Romawi yang saat itu menjelma menjadi kerajaan super power di dunia.[3] Di samping itu, Nabi memiliki pengaruh yang sangat kuat dimana pengaruhnya melintasi ruang dan waktu dan diikuti oleh jumlah pengikut yang terus bertambah jumlahnya dari waktu ke waktu. Selanjutnya, dikatakan oleh Hart bahwa dalam sepanjang sejarah manusia, Muhammad adalah satu-satunya orang yang berhasil meraih keberhasilan luar biasa baik dalam hal spiritual maupun kemasyarakatan.[4]

Melengkapi informasi tentang kenegarawanan Nabi Muhammad, Robert N Bellah -- seorang sosiolog politik -- menyatakan bahwa

---

[2]John L. Esposito, *Islam and Politics*. Alih bahasa Joesoef Sou'ib, Islam dan Politik (Jakarta: Bulan Bintang, 1990)Cet. I. hal. 7

[3]Lihat Hart, Michael H., *The 100 A Rangking of the Most Influential Persons in History* (Jakarta: Karisma Publishing, 2005) Group, Cet. I.

[4]Hart, Michael H. 2005.

dalam perspektif modernitas, Nabi Muhammad adalah orang yang pertama kali mempraktikkan pemerintahan demokratis pada 14 abad yang lalu. Sementara Amerika baru memulai sistem tersebut pada awal abad 19. Struktur sosial yang dibentuk oleh Nabi mendorong masyarakat Arab lebih berani membangun tata kelola kehidupan yang kompleks sehingga terbentuk imperium dengan sistem modern[5]. Sampai pada tahapan ini, perlu penegasan ulang bahwa status Nabi Muhammad sebagai negarawan bukan klaim subjektif para pengikutnya, tetapi pandangan objektif para ilmuan Barat.

Selanjutnya, apa yang dimaksud dengan negarawan? Ia dapat dipahami sebagai sosok atau individu yang mampu memadukan antara politik dan *wisdom/hikmat* (kebijaksanaan). Dikemukakan juga bahwa negarawan adalah *one versed in the principles art of government, one who exercises leadership wisely and without narrow partisanship in the general interest*.[6] Menegasi definisi ini dikatakan bahwa negarawan adalah orang yang memiliki karakter kenegarawan berupa *a great man*, seorang yang memiliki karakter khusus, yang lebih dari sekedar seorang pemimpin (*leader*).[7] Menurut Muladi dan Adi Sujatno, karakter khusus dimaksud di antaranya berupa: 1) berbudi luhur; 2) memiliki nilai humanisme yang jelas; 3) bijaksana; 4) teguh hati; 5) rasa keadilan; 6) memiliki kapabilitas yang luar biasa; berjiwa besar; 7) demokratis; 8) memiliki keberanian; dan 9)non partisan.[8] Semua karakter istimewa ini melekat pada diri Nabi Muhammad. Bahkan karakter Nabi melampaui dari karakter-karakter tersebut sehingga Al-Qur'an secara tegas menasbihkan Nabi sebagai individu yang memiliki akhlak yang agung dengan kalimat وإنك لعلى خلق عظيم[9] (*dan*

[5]Bellah, Robert N., *Beyond Belief* (Jakarta: Paramadina, 2000) cet. I. Hal. 210

[6]Philip Babcock Gove (Editor), *Webster's Third New International Dictionary*, 2020)

[7]http://lib.lemhannas.go.id/public/media/catalog/0010-121500000011172/swf/3497/files/basic-html/page7.html

[8]Muladi dan Adi Sujatno, *Traktat Etis Kepemimpinan Nasioanl dan Indek Kepemimpinan Nasional Indonesia*, (Jakarta: RMBooks, 2011), hal. 25

[9]Q. S. Al-Qalam, 4.

sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang luhur). Akhlak yang dimaksud adalah dimensi-dimensi vital yang mencerminkan kualitas kemanusiaan yang mencakup moral, mental, intelektual, dan vokasional.[10]

Wujud Nabi Muhammad yang terjelaskan ini, dalam wilayah sosial ditempatkan sebagai *prototype* manusia ideal dan *live model* bagi siapa pun termasuk bagi para penyelenggara negara dan para politisi. Pandangan ini mendapatkan justifikasi teologis yang kokoh. Misalnya, Al-Qur'an Surat Al-Ahdzab 21 yang menyatakan:

لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا .

> Artinya: Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah

Dalam perspektif pendidikan politik, wujud nabi Muhammad berikut dengan moral agungnya, khususnya sebagai negarawan telah mengajarkan pendidikan politik yang bernilai tinggi. Pendidikan politik yang dimaksud adalah suatu proses penyampaian budaya politik bangsa yang mencakup cita-cita politik dan norma-norma operasional serta sistem organisasi politik yang berdasarkan pada nilai-nilai agung bagi seluruh rakyat dan seluruh warga. Sementara dalam konteks penelitian ini, pendidikan politik dimaksud adalah suatu proses penyampaian pemikiran, perilaku, dan cita-cita serta nilai-nilai politik Nabi Muhammad sebagai upaya membumikan Al-Qur'an dan mewujudkan Islam sebagai agama universal atas inisiatif pribadi sebagai manusia dan tidak bertentangan dengan Al-Quran untuk diikuti oleh siapa pun, khususnya umat Islam.

Pendidikan politik yang ditampilkan oleh Nabi Muhammad mengandung dua nilai utama, yaitu *tauhid* (keesaan Allah) dan *'adalah* (keadilan). Nilai *tauhid* (keesaan Allah) berada dalam wilayah

[10] Baca M. Taufiq, Kreativitas, Jalan Baru Pendidikan Islam (Yogjakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2012)

ketuhanan, sedangkan nilai *'adalah* (keadilan) berada dalam wilayah kemanusiaan[11]. Kedua nilai tersebut merupakaan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, apalagi diperhadapkan. Nilai *tauhid* merupakan nilai tertinggi dalam Islam sehingga menjadi 'payung' bagi semua nilai yang ada dalam agama samawi ini. Nilai *'adalah* disamping bersumber dari nilai *tauhid* juga sebagai wujud implementasi nilai keesaan ini di waliyah kemanusiaan.[12] Sementara inti dari nilai '*adalah* adalah kemanusiaan. Jadi, nilai kemanusiaan dalam Islam bersumber dari nilai *tauhid*. Oleh karena itu, nilai kemanusiaan dalam Islam sebagaimana diperlihatkan dalam perilaku politik Nabi jelas berbeda dengan nilai dan konsep kemanusiaan yang dikembangkan di Barat yang nyata-nyata menafikkan pembahasan tentang Tuhan – apalagi konsep ke-Esa-an Tuhan -- di dalamnya.

Dominasi nilai *tauhid* dan *'adalah* yang begitu kokoh dalam politik Nabi sebagai suatu keniscayaan teologis, mengingat doktrin *tauhid* dan *'adalah* merupakan misi utama kenabian (*nubuwwah*). Di sini, politik oleh Nabi hanya ditempatkan sebagai instrumen bagi misi *nubuwwah*-nya, bukan sebagai tujuan. Oleh karena sebagai instrumen, maka politik dipraktikkan berpijak pada nilai-nilai yang termuat dalam kedua doktrin tersebut dengan prinsip *al-haq bi al-haq* (menegakkan kebenaran dengan cara yang benar).

Dengan prinsip tersebut, perilaku atau praktik politik Nabi dalam mewujudkan misi *nubuwwah*-nya berusaha menghindar sedini mungkin dari terjadinya insiden politik yang dapat mencederai nilai-nilai kemanusiaan. Untuk itu, Nabi lebih mengutamakan jalur diplomasi dan negoisasi sebagai resolusi atas sejumlah konflik dengan suku-suku dan penguasa-penguasa daratan Arab. Meskipun demikian, konflik-konflik dengan suku-suku Arab menjadi sesuatu yang tak

---

[11]Menurut Fazlur Rahman ada dua misi utama Islam lewat pewahyuan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad, yaitu *tauhîd* dan *adâlah* (Fazlur Rahman, *Islam* (edisi terjemahan), (Bandung: Pustaka, 1984), hal. 34

[12] Al-Qardhawi, Yusuf, *Karakteristik Islam Kajian Analitik* (Yogyakarta: Risalah Gusti, 1999), hal. 59

terhindarkan sebagai konsekuensi gerakan *nubuwwah*-nya – suatu gerakan yang dipandang paling berbahaya oleh para penguasa Arab pada saat itu.

Komitmen kemanusiaan dalam perilaku politik Nabi di atas merupakan pendidikan nilai dalam dunia politik sehingga sangat penting untuk diungkap kembali melalui kajian akademik yang memadai, khususnya dalam perspektif *value education* untuk kemudian diperbicangkan dengan pandangan dan perilaku politik umat Islam kontemporer dalam bentang kehidupan nasional maupun global.

Memasuki abad 21, kesadaran umat Islam atas pentingnya politik sebagai instrumen dalam memehuni hajat hidup, terutama di bidang agama terus mengalami peningkatan secara signifikan. Di Indonesia misalnya, pasca gerakan reformasi tahun 1997 sampai saat ini, politik partisan dengan simbol-simbol agama semakin menguat. Namun, ironinya partisipasi politik di wilayah praksis ini acapkali tidak disertai dengan komitmen terhadap nilai-nilai keislamaan yang memadai. Alih-alih mengembangkan nilai-nilai *insaniyah* sebagaimana diajarkan oleh Nabi, sepak terjang dan praktik politik yang diperlihatkan oleh ormas dan partai politik yang menampilkan simbol atau mengatasnamakan Islam justru cenderung menimbulkan opini publik yang dapat berdampak negatif pada Islam sebagai agama di wilayah kemanusiaan. Tentu saja di wilayah ketuhanan substansi Islam tak akan berubah karena ulah manusia. Opini publik dimaksud dipicu oleh perilaku politik yang sangat pragmatis yang dipertontonkan oleh sebagian aktivis-aktivis dan politisi-politisi Islam simbolik.

Belakangan politik partisan dan simbolik semakin menguat, baik dilakukan oleh perorangan, ormas, maupun partai Islam tertentu sehingga dinamika politik nasional cenderung tidak produktif, bahkan secara moral mulai tidak terkontrol. Hal ini tampak dalam beberapa aspek. Misalnya, rendahnya komitmen dalam mengajarkan pendidikan politik yang sehat dan bermartabat. Alih-alih mengajarkan pendidikan politik yang islami, perilaku politik mereka tidak jarang merendahkan nilai-nilai Islam. Pernyataan politik yang beraoma *hate speech* atau *black*

campaign (ujaran kebencian) sebagai bagian dari provokasi politis dari kelompok dan atau pelaku politik partisan seolah-olah menjadi hal biasa. Akhirnya, tindakan imoral ini membudaya di kalangan masyarakat akar rumput dan menjadi warna buram dunia sosial media. Dampak berikutnya adalah terbentuk nalar politik yang tidak sehat di wilayah publik.

Hate speech sebagai produk politik semakin tumbuh subur dalam arena konflik politik antara kelompok "Kadrun dan Cebong" -- dua istilah yang merupakan produk kontestasi politik nasional dalam pemilihan presiden 2019. Sebenarnya, kedua term ini hanya mengandung nilai-nilai negatif untuk disematkan pada lawan politiknya. Ironinya, tak jarang insan akademis juga menggunakan term ini sebagai sindiran sinis pada kelompok politik tertentu.

Tak berhenti sebatas *hate peech*, kejadian menggungting dalam lipatan, *money politic*, *political avonturir*/politik kutu loncat, politik dagang sapi, perselingkuhan politik, perilaku asusila, dan korupsi menjadi bagian sejarah politik nasional Indonesia, terutama sejak era Reformasi sampai saat ini. Hasil survei *Global Corruption Barometer* (GCB) tahun 2016 yang dipublikasikan oleh *Transparency International Indonesia* (TII) menjadi bukti tak terbantahkan bahwa lembaga Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) menjadi lembaga yang paling korup.[13] Pada tahun 2020 TII merilis lagi hasil surveinya dengan hasil yang sama dengan menempatkan DPR sebagai lembaga yang paling korup.[14] Sementara jumlah kepala daerah yang ditangkap KPK dari tahun 2004 hingga 2019 sebanyak 105 kepala daerah dengan rincian Bupati sebanyak 63 orang dan Wali Kota 24 orang.[15] Tentu, masih banyak data yang belum terungkap tentang tindakan kejahatan korupsi yang

[13] https://nasional.kompas.com {2017/03/09} "Jadi Yang Paling Korup DPR Dan Partai Politik Seharusnya Malu" diakses pada 12/11/2021

[14] https://www.suara.com/news {2020/12/04} "DPR urutan pertama lembaga paling korup analis partai gagal total" diakses pada 12/11/2021

[15] https://lokadata.beritagar.id/chart/preview/ "jumlah kepala daerah yang ditangkap KPK" diakses pada 14/11/2021

dilakukan oleh orang-orang yang terlibat politik praktik. Menurut Direktur Pendidikan dan Pelayanan Masyarakat Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK), Giri Suprapdiono, kasus pidana korupsi di Indonesia tak kunjung hilang, sebuah data menunjukkan, dari tahun 2004 – Juli 2020 tindak pidana korupsi di Indonesia sebanyak 1.032 kasus, dengan jenis perkara korupsi yang kerap dilakukan yaitu penyuapan sebanyak 683, pengadaan barang atau jasa sebanyak 206, dan beberapa perkara lainnya seperti penyalahgunaan anggaran dan perijinan.[16] Tentu, dari 1032 kasus korupsi ini terdapat politisi, partisipan partai politik atau orang yang didukung partai.

Terdapat beberapa faktor penyebab terjadinya 'abrasi' nilai dalam di dunia politik di antaranya: 1) partai politik tidak dikelola dengan pendekatan ideologis-filosofis, tetapi pendekatan pragmatis-populis; 2) terjadinya krisis idealisme pada sejumlah kader partai; 3) politik dipelakukan sebagai tujuan bukan instrumen untuk mencapai tujuan dalam berbangsa dan bernegara; 4) pada ranah tertentu regulasi partai tidak berjalan karena kalah kuat dengan kehendak para elit partai; 5) ada *pressing*/tekanan dari elit partai; 6) sistem rekrutmen kader partai; 7) biaya pemilu yang sangat mahal; 8) ada rasionalisasi terhadap regulasi atau peraturan perundang-undangan; 8) adanya kesempatan untuk bertindak immoral seperti korup dan lain-lain.

Dalam perspektif pendidikan nilai, terjadinya penyimpangan perilaku politik sebagaimana terungkap di atas disebebkan adanya beberapa faktor di antaranya: 1) faktor disonansi, yaitu situasi yang dihadapi oleh seseorang yang mendorong dirinya untuk melakukan tindakan yang menyimpang; 2) adanya dilema nilai dimana seseorang dituntut secara cepat untuk memilih satu di antara dua atau lebih nilai yang ada dan setiap nilai mengandung resiko; 3) dalam dunia politik praktis nilai pragmatis lebih dominan daripada nilai idealis; 4) tidak mudah menempatkan politisi sebagai *public figure* yang idealis sehingga layak dijadikan sebagai *live model*; 5) terbatasnya kesempatan kader

[16]https://lldikti6.kemdikbud.go.id {2020/11/02} direktur kpk orang yang melakukan korupsi paling banyak berpendidikan tinggi diakses pada 14/11/2021

partai mendapatkan penempaan pendidikan nilai politik, termasuk latihan membuat keputusan yang tepat sesuai dengan nilai universal dalam situasi yang dilematis; 6) nilai kemanusiaan belum ditempatkan secara kokoh dalam sistem politik nasional. Sampai pada titik ini, dapat ditegaskan bahwa masalah penelitian (*research problem*) ini adalah keterbatasann penempaan pendidikan nilai bagi para politisi sehingga mereka tidak dapat memainkan peranan politik sebagai instrumen dalam memelihara dan menjaga nilai-nilai kemanusiaan (*âdalah*/keadilan).

Menurut Al-Ghazali, sebagaimana dikutip oleh Munawir Sjadzali[17] bahwa politik merupakan profesi yang paling utama dan paling mulia, posisinya satu tingkat di bawah kenabian. Maka untuk mengembalikan fitrah politik yang 'suci' seperti pernyataan Al-Ghazali ini sehingga di dalam profesi ini berkurang atau bahkan jika memungkinkan tidak tumbuh perilaku menyimpang, perlu menyingkap kembali perilaku-perilaku politik nabi yang menempatkan nilai kemanusiaan sebagai segala-galanya untuk dijadikan *ibrah* nyata bagi individu-individu Muslim, khususnya mereka yang berkecimpung dalam dunia politik praktis baik langsung maupun tidak langsung.

Di antara peristiwa politik yang sarat dengan nilai-nilai kemanusiaan di mana Nabi Muhammad menjadi aktor utamanya adalah peristiwa politik yang terjadi di lembah Hudaibiyah. Dalam peristiwa politik tersebut, pemikiran dan tindakan politik Nabi memperlihatkan kepada publik bahwa Islam adalah agama kemanusiaan. Visi dan misi Islam adalah melindungi dan menjaga kemanusiaan berikut nilai-nilai yang melekat dengannya.

Peristiwa politik Hudaibiyah berawal dari peristiwa keagamaan yang dipelopori oleh Nabi Muhammad. Pada bulan Zul-qa'dah tahun keenam *hijrah,* Nabi Muhammad mengajak para sahabat Anshar dan Muhajirin serta kaum musyrikin yang Nabi jumpai untuk melakukan

[17]Munawir Sjadzali, Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran (Jakarta: UI Press, 1993) hal. 75

ibadah umrah dan ziarah ke Ka'bah. Sebagai perjalanan keagamaan (wisata religi), umat Nabi tidak membawa peralatan perang kecuali pedang yang berada dalam sarungnya sebagai alat dalam memenuhi kebutuhan hidup[18]. Padahal saat itu konflik politik antara umat Islam Madinah dengan masyarakat Makkah yang antagonistik masih memanas.[19] Terbukti Masyarakat Makkah, di bawah pimpinan Abu Sufyan, menolak dan melarang umat Islam Madinah datang dan masuk kota Makkah.[20] Percobaan pembunuhan terhadap diri Nabi pun dilakukan oleh sekelompok pemuda Makkah pada saat itu.[21] Dalam kondisi seperti itu, Nabi tidak mengadakan perlawanan, justru Nabi memilih perjanjian sebagai jalan menuju perdamain. Perjanjian itu akhirnya terkenal dengan nama "*Perjanjian Hudaibiyah*".[22]

Persoalannya sekarang, mengapa Nabi Muhammad memilih perjanjian sebagai cara alternatif dalam menghadapi masyarakat Makkah dan menghindar dari perang? Benarkah kondisi umat Islam Madinah pada saat itu sudah cukup lemah untuk perang melawan Masyarakat Makkah?, atau Nabi Muhammad mempunyai pertimbangan politik, sehingga Nabi tidak saja memilih perjanjian sebagai cara yang terbaik, tetapi lebih dari itu, selama perjanjian berlangsung terkesan Nabi selalu mengalah.[23]

Sebagaimana tercatat dalam sejarah Islam, bahwa setelah *hijrah* ke Madinah, Nabi Muhammad telah mengadakan perjanjian, yang berskala besar dan berdampak positif terhadap Islam agama dan Islam politik, dengan orang-orang non muslim sebanyak tiga kali.

---

[18]Al-Thobari, *op. cit.,* hlm. 71-72, Watt (B), *op. cit.,* hlm. 189, dan Syalabi, *op. cit.,* 315-316

[19]Haykal, *op. cit*,. hlm., 363-364

[20]al-Tabari, *loc. cit*

[21]Tahia Al-Ismail, *The Life of Muhammad Saw. His Life Based on The Earliest* (London, Ta-Ha Publishers Ltd., t.t.) hlm. 166-167

[22]Al-Tabari, op. cit., hlm. 78-79

[23]Ibnu Qayyîm, *Al-Zad al-Maad* (Mesir: t.p., t.t.) hlm. 125, Martin Ling, *Muhammad: His Life Based on The Earliest Sources,* (Cambridge: the Islamic Text Society, 1991) hlm. 604

Pertama, perjanjian antara umat Islam Madinah dengan masyarakat Yahudi dan orang-orang Arab non Muslim yang tinggal di Madinah (Yatsrib). Seperti yang terungkap dalam kitab "*al-Bidayah wa al-Nihayah*", pada awalnya, Nabi "menulis" sebuah teks perjanjian di rumah Anas bin Malik hanya untuk kalangan sahabat Muhajirin dan Anshar. Namun, kemudian teks perjanjian tersebut berkembang menjadi teks perjanjian antara umat Islam (Muhajirin dan Anshar) dan masyarakat Yahudi Madinah.[24] Teks perjanjian itu oleh Ibnu Hisyam disebut "*Al-Shahifah*" (الصحيفة),[25] Montgomery Watt menyebutnya dengan nama "*The Constitution of Madina*",[26] dan Ahmad Sukardja menamainya "Piagam Madinah".[27] Adapun yang disebut "Piagam Madinah" adalah kata "Piagam" dan kata "Al-Shahifah" karena kedua kata tersebut lebih merujuk kepada surat resmi yang berisi pernyataan tentang sesuatu hal.[28]

Para pakar politik Islam menilai dan beranggapan bahwa teks perjanjian tersebut sebagai konstitusi atau Undang-Undang Dasar bagi negara Islam pertama yang didirikan oleh Nabi Muhammad di Madinah.[29] Nilai humanisme Nabi yang tertuang dalam teks perjanjian telah digambarkan oleh Nurcholish Madjid. Baginya, pokok-pokok pikiran Nabi dalam teks perjanjian itu sangat mengagumkan walaupun ditinjau dari sudut modern. Dalam

---

[24]Ibn Katsir, *op. cit*., hlm, 223

[25]Ibnu Hisyam, *Sirah al-Nabi* (Bairut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, t.t.) jili II, hlm, 147-8

[26]W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesmen (* New York: Cambridge, Univcersitu press, 1969) hlm. 173

[27]Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-undang dasar 1945, Kajian perbandingan tentang Dasar hidup bersama dalam* Masyarakat *Majmuk* (Jakarta: UI Press, 1995) hlm. 2 ; H. Munawir Sjadzali, Islam *dan Tata Negara Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993) cet. IV, hlm. 9

[28]*Loc. cit*.

[29] Munawir Sjadzali, *ibid., hlm.* 10

konstitusi itulah untuk pertama kalinya dirumuskan ide-ide yang sekarang menjadi pandangan hidup bagi dunia modern.[30]

Kedua, perjanjian antara Nabi dan pengikutnya dengan penguasa perbatasan Aila (Aqabah) yang bernama Yohanna bin Ru'ba. Perjanjian ini terjadi pada tahun 9 Hijriyah. Dalam perjanjian tersebut, umat Islam dalam dimensi politik dan ekonomi umat mendapat keuntungan yang besar. Penguasa perbatasan Aila tunduk pada pemerintahan Islam, walaupun ia tetap memeluk agama Kristen.[31] Ketiga, perjanjian yang diadakan oleh Nabi Muhammad dengan orang-orang kafir Quraisy. Muhammad Ahmad Basyimil, Khadijah Abu Utlah, dan Fathiyyah al-Nabrawi menyebut perjanjian itu dengan nama "*Shulh al-Hudaibiyah*" (صلح الحديبية).[32] Sedangkan Munawir Sjadzali menyebutkan dengan nama "Perjanjian Hudaibiyah".[33] Untuk selanjutnya, penulis menyebutnya dengan nama "Perjanjian Hudaibiyah".

Dua perjanjian yang disebutkan pertama, terutama perjanjian Nabi dengan masyarakat Yahudi dapat dijadikan sebagai bukti yang membenarkan bahwa Nabi Muhammad mempunyai nilai humanisme, sebagaimana telah diakui oleh Nurcholish Madjid di atas. Pernyataan ini diperkuat oleh penjelasan Fazlur Rahman. Ia mengatakan siapa pun yang mempelajari kehidupan Nabi Muhammad, termasuk karya-karya politiknya, dapat dipastikan akan terkesan oleh watak spritualnya serta keterampilan politik dan

---

[30]Nurchalish Madjid, "Cita-Cita Politik Islam", dalam *Aspirasi Umat* Islam *Indonesia,* Penyunting Bosco Carvallo dan Dasrizal (Jakarta: Leppenas, 1983) cet. pertama, hlm. 11

[31] Haykal, *Hayatu Muhammad, op. cit.,* hlm. 380

[32]Muhammad Ahmad Basyimil (selanjutnya disebut Basyimil), *Shulh al-Hudaibiyah* (Bairut: Dar al-Fikr, 1973) juz V ; Khadijah Abu Utlah, *Al-*Islam *wa al-'Alaqat al-Daulah fi al-Silmi wa al-Harbi* (Kairo: *Dar al-Ma'arif*, 1983) hlm. 221; Fathiyah al-Nabrawi, *Tathawur al-Fikr al-*Islam*i fi al-*Islam (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984) jus II, hlm. 57

[33]Munawir Sjadzali, *Op.cit*., hlm. 17

administrasinya, suatu hal yang luar biasa dalam kepemimpinan umat manusia.[34]

Dengan demikian, secara tegas penulis dapat mengatakan bahwa Nabi Muhammad, yang sudah diakui sebagai seorang negarawan oleh banyak pakar sejarah Islam,[35] memiliki komitmen yang sangat tinggi terhadap nilai humanisme. Adapun yang dimaksud dengan nilai humanisme oleh penulis adalah nilai-nilai yang menjaga dan melindungi manusia sebagai makhluk yang bebas dalam menentukan pilihan hidup –termasuk dalam beragama-- dalam upaya meningkatkan kualitas diri dan memenuhi kebutuhan dan cita-cita hidup guna menjadi manusia yang bermartabat[36].

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan sejumlah kajian di atas, terdapat dua permasalahan pokok yang menjadi rumusan masalah penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana pendidikan nilai humanisme dalam pemikiran dan tindakan politik Nabi dalam peristiwa Perjanjian Hudaibiyah ?.
2. Bagaimana dampak-dampak pendidikan nilai politik Nabi di Hudaibiyah terhadap perkembangan Islam sebagai agama dan politik?

---

[34]Fazlur Rahman, Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1988) hlm. 28

[35]Watt, Muhammad : *Prophet dan Statesman*, *op. cit.,* hlm. 25-36

[36]Marchel A. Boisard menyebut humanisme dan Islam yang terdiri dari humanisme literer, humanisme religious, dan humanisme filosofis (Marchel A. Boisard., *Humanisme Dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1980), h. 241; Humanisme filosofis yang diarsiteki oleh Arkun dipandang sebagai sistesa bagi dua jenis humanisme lainnya dengan menekan kebebasan manusia untuk memaksimalkan kecerdasannya Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h.66.. Kajian ini lebih cenderung pada humanisme filosofis.

C. Metode Penelitian

Untuk menjawab permasalah di atas, penulis mengadakan penelitian kepustakaan (*library research*) literer atau kajian buku tentang peristiwa politik yang terjadi di Hudaibiyah, termasuk Perjanjian Hudaibiyah. Data-data historis tentang tindakan dan pemikiran Nabi yang diperoleh dari studi pustaka tersebut dianalsis dengan menggunakan teori-teori politik, teori perjanjian dalam Islam, dan teori pendidikan nilai. Dengan teori-teori tersebut diperoleh informasi-informasi penting tentang pendidikan nilai politik Nabi, terutama nilai humanismenya.

Jika dilihat dari perspektif sistem politik masyarakat politik Islam (jika tidak dibenarkan dengan penyebutan negara Islam) Madinah, peristiwa politik Hudaibiyah, termasuk Perjanjian Hudaibiyah tidak dapat dipisahkan dengan kebijakan politik Nabi di Madinah. Perjanjian Hudaibiyah sendiri merupakan aktualisasi atau implementasi nyata dari pasal 45 Piagam Madinah --pasal yang menyatakan nilai humanisme dan sikap politik luar negeri negara Madinah-- yang berbunyi :

وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسون وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين على كل أناس حصتهم من جانبهم ألذي قبلهم[37]

> (Apabila mereka, pendukung piagam, diajak berdamai dan mereka, pihak lawan, memenuhi perdamaian serta melaksanakan perdamaian itu, maka perdamaian itu harus dipatuhi. Jika mereka mengajak berdamai seperti itu, kaum mukminin wajib memenuhi ajakan dan melaksanakan perdamaian itu, kecuali terhadap orang yang menyerang agama. Setiap orang wajib melaksanakan (kewajiban) masing-masing sesuai dengan tugasnya.)

Dalam kajian *siyasah syar'iyyah* ada tiga aspek utama. (1) *Dusturiyyah* (tata negara) meliputi pemerintahan, prinsip dasar yang berkaitan dengan pendirian suatu pemerintahan, serta aturan yang

[37]Ibn Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, *op. cit*., hlm. 224

berkaitan dengan hak pribadi, masyarakat dan negara. (2) *Kharijiyyah* (luar negeri), meliputi hubungan antarnegara, kaidah yang melandasi hubungan ini, dan tata aturan tentang keadaan perang dan damai. (3) *Maliyyah* (harta), meliputi keuangan dan sumber negara.[38] Berarti *Perjanjian Hudaibiyah* termasuk ke dalam aspek kedua, yakni Kharijiyyah (luar negeri) dan sekaligus merupakan bentuk nyata kebijaksanaan politik luar negeri negara Madinah dalam hubungan internasional (العلاقة الدولية). Dengan demikian, kajian ini termasuk dalam kajian *siyasah syar'iyyah.* Sedangkan yang dimaksud dengan *siyasah syar'iyyah* adalah :

التوسعة على ولاة الامر في أن يعملوا ما تقتضى به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقم عليه دليل خاص [39]

(Kewenangan pemerintah untuk melakukan kebijakan yang dihendaki kemaslahatan, melalui aturan yang tidak bertentangan dengan agama, meskipun tidak ada dalil tertentu.)

Sebenarnya sudah ada peneliti yang mengkaji tentang peristiwa politik Hudaibiyah, khususnya Perjanjian Hudaibiyah. Misalnya buku *Shulh al-Hubaibiyah* yang ditulis oleh Muhammad Ahmad Basyimil pada tahun 1973. Namun buku ini bersifat deskriptif-historis murni tanpa ada analisis politik dan juga tidak membahas nilai humanisme Nabi yang ada dalam Perjanjian Hudaibiyah. Sedangkan Perjanjian Hudaibiyah yang peneliti kaji kali ini lebih banyak diarahkan kepada kajian historis dengan analisis politik dan pendidikan nilai.

---

[38] *Suplemen ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993)hlm. 176

[39] Abdul Wahhab Khallaf, *Al-Siyasah al-Syar'iyyah* (Kairo: *Dar* al-Anshar, 1977) hlm. 4

BAB II
PENDIDIKAN NILAI HUMANISME

A. Makna Nilai

Istilah Pendidikan Nilai tidak dapat dipahami secara konvensional sebagaimana memaknai pendidikan yang dikaitkan dengan mata pelajaran tertentu. Alasannya, di samping Pendidikan Nilai bukan sebuah nama mata pelajaran, semisal mata pelajaran PAI, juga karena wujud nilai itu sendiri sebagai kata benda yang bersifat abstrak. Oleh sebab itu, sebelum mengkaji makna Pendidikan Nilai, terlebih dahulu akan dikaji pengertian tentang nilai sebagai kata benda.

Nilai merupakan suatu istilah yang biasa digunakan oleh masyarakat dalam berbagai kalangan dengan maksud dan pengertian yang satu dengan lainnya hampir tidak sama. Hal yang sama juga terjadi ketika nilai dikaitkan dengan berbagai disiplin ilmu. Maka dapat dimaklumi jika berbagai pakar memiliki penekanan yang berbeda dalam menjelaskan pengertian nilai. Jika diklasifikasikan, sekurang-kurangnya terdapat sepuluh definisi nilai dengan penekanan pada unsur tententu sebagaimana akan dibahas berikut ini.

Pertama, nilai dimaknai sebagai rujukan dan keyakinan dalam menentukan pilihan. Misalnya, Rokeach menyatakan, "... konsep nilai merupakan konsep inti yang berlaku dalam disiplin ilmu sosial".[1] Allport mendefinisikan nilai sebagai keyakinan yang membuat seseorang bertindak atas dasar pilihannya. Kupperman dalam Mulyana, memahami nilai sebagai patokan normatif yang

[1] Poespadibrata, *Sistem Nilai, Kepercayaan dan gaya Kepemimpinan Manajer Madya Indonesia dalam Konteks Budaya Organisasional*, (Disertasi, UNPAD Bandung,1993), hal. 53.

mempengaruhi manusia dalam menetukan pilihannya di antara cara-cara tindakan alternatif. Definisi-definisi tersebut bermuara pada sebuah pemahaman bahwa nilai dimaknai sebagai rujukan dan keyakinan dalam menentukan pilihan berdasarkan norma, cara, tujuan, sifat, dan tindakan yang hendak dicapai.[2]

Kedua, nilai dipahami sebagai ide atau konsep segala hal yang dipandang penting dalam kehidupan. Freankel merumuskan nilai adalah ide atau konsep tentang segala sesuatu yang berharga dalam kehidupan. Selanjutnya dikatakannya:

> *'When a person values something, he or she seem it worth while, worth having, worth doing, or worth trying to abstain. The study of values usualy is divides into the areas of aesthetics and ethic. Aesthetics referes to the study and justification of human being consider beautiful what they enjoy. Ethics referes to the study and justification of conduct – how people behave. At the base study of ethics is the question of morals – the reflective consideration of what is right and wrong.'*[3]

Merujuk pada definisi di atas, dapat ditegaskan bahwa nilai merupakan standar logika, estetika, etika, agama, dan hukum serta menjadi acuan atau sistem keyakinan diri maupun kehidupan. Searah dengan pandangan ini, Djahiri menyatakan bahwa nilai adalah sesuatu yang berharga baik menurut standar logika (benar-salah), estetika (indah-tidak indah), etika (pantas, adil-tidak adil), agama (pahala-dosa, halal-haram), hukum (legal-ilegal); serta menjadi acuan dan atau sistem keyakinan diri maupun kehidupan.[4] Pandangan yang senada juga dikemukan oleh Louis O Kattasoff yang menyimpulkan nilai dalam empat macam arti: 1) bernilai, artinya berguna; 2) merupakan nilai artinya baik, benar, dan indah; 3) mengandung nilai artinya baik, benar, dan indah; 4) memberi nilai artinya memutuskan bahwa sesuatu itu diinginkan atau menunjukkan nilai.[5]

Ketiga, nilai juga digambarkan sebagai suatu konsepsi yang

---

[2] R Mulyana. *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai.* (Bandung: Alfabeta, 2004), hal. 9.

[3] Freankel. *How To Teach About Values: An Analytic Approach.* (Englewood Cliffs. New Jersey: Prentice-Hall Inc.,1977), hal. 6-7.

[4] Djahiri, (1992), hal. 22.

[5] Ghany, (1982), hal. 15.

eksplisit atau implisit yang menjadi ciri khas pribadi maupun kelompok, mengenai yang sepatutnya dikehendaki yang mempengaruhi atau sesuai dengan pilihan cara, sarana, dan tujuan tindakan. Kluckhohn misalnya mengungkapkan: "*A value is conception, explicit or implicit, distinctive of an indavidual or characteristic of a group, of the desireble which influences the selection from availeble mode, means and ends of action*."[6]

Keempat, dalam ranah filsafat nilai dimaknai sebagai suatu pandangan hidup atau posisi filosofis yang dianut seseorang. Misalnya, Redfiel (1953) menyatakan "*A value is defined as a world view*." Yoder juga menyatakan: "*values represent the philosophical position and preferences of individual*". Maksudnya adalah nilai melambangkan posisi filsafat dan pilihan yang lebih disukai oleh seseorang.[7]

Kelima, Nilai dipahami sebagai suasana batin dan sekumpulan pola yang menentukan pandangan seseorang tentang kehidupannya sebagaimana dikemukakan oleh Spranger : "*Values are defined as the constellation of like, dislike, viewpoints, should, inner inclinations, rational and irrational judgment, prejudices, and association patterns that determine a persons's view of the world*".[8] Maksudnya adalah nilai dipahami sebagai rangkaian dari rasa suka, tidak suka, pertimbangan, keharusan, keinginan batin, keputusan baik rasional maupun tidak rasional, prasangka, dan sekumpulan pola yang menentukan pandangan seseorang tentang kehidupannya.

Keenam, nilai dipahami sebagai sesuatu yang mencerminkan tingkah laku atau keadaan, seperti yang dikemukakan oleh Gordon bahwa: *value a constructs representing generalized behaviors or states of affairs that are considered by individual to be important*". [9]

Ketujuh, pengertian nilai menekankan dua fungsi psikis manusia, baik aspek kognitif maupun afektif. Nilai yang dimaksud dirumuskan

---

6 Poespadibata, *Sistem Nilai*..., hal.56.

7 Yoder, (1979), hal. 29.

8 Poespadibrata, *Sistem Nilai*..., hal. 56.

9 Gordon (1975).

oleh Jones & Gerard bahwa: "*A value expresses a relationship between a person's emotional feeling an particular cognitive catagories*".[10] Triandisa juga mengemukakan bahwa: " *a value are relationship among abstract catagories that have a strong affective component, and also as cultural patterns of preferences for certain outcome* (*consequences*). Maksudnya adalah nilai merupakan hubungan diantara kategori-kategori abstrak yang memiliki komponen afektif yang kuat dan juga sebagai pola budaya yang merupakan pilihan untuk disetujui atau merupakan konsekuensi hidup.[11]

Kedelapan, nilai juga dipahami sebagai *preference*, seperti yang dikemukan oleh Kohn, Yoder, Allport, Triandis, dan Hofstede yang merumuskan nilai sebagai "*a broad tendency to prefer certain state of affairs over others".* Maksudnya, kecenderungan luas untuk memilih keadaan tertentu atas urusan orang lain.[12]

Kesembilan, nilai dipahami sebagai standar atau kriteria mengenai yang seharusnya dikehendaki dan sekaligus berfungsi sebagai suatu panduan untuk memilih tindakan, tujuan, dan perkembangan serta pemeliharaan sikap seseorang. Nilai dalam pengertian demikian terlihat pada pendapat Kohn bahwa: " *values are standards of desirability or criteria of preference*.[13] Pengertian yang sama juga diutarakan oleh Ravan & Rubin bahwa: "*A value is a basic standard or criterion that serve as guide to action and to the development and maintenance of attitudes toward events, people and objects*".[14]

Kesepuluh, nilai diurai sebagai suatu kepercayaan (*belief*) atau keyakinan yang relatif tahan lama menyangkut apa yang sepantasnya atau seharusnya dikehendaki, baik berhubungan dengan cara bertindak maupun keadaan akhir eksistensi suatu pribadi atau sosial yang lebih disukai. Kepercayaan ini menjadi dasar untuk bertindak.

---

[10] Jones & Gerard, (1967), hal. 17.

[11] Triandisa (1972).

[12] Poespadibrata, *Sistem Nilai*..., hal. 58.

[13] Kohn, (1969).

[14] Ravan & Rubin (1976), hal. 519.

Nilai dalam pengertian tersebut dapat disimak pada definisi yang dikemukan misalnya oleh Krech et.al. *" A values is a belief about wthat is desirable or a good and what is an undesiable or a bad* ",[15] juga pandangan Allport yang menyatakan *"A value is a belief upon which a man acts by preference"*,[16] dan pendapat Rokeach : *"Avalue is an enduring belief that a specifict mode of conduct or end-state of existence is personally or socially prefecable to an apposute or converse mode of conduct or end-state of existence".*[17]

Berbagai definisi nilai yang dikemukakan di atas memberikan arah yang lebih jelas bahwa nilai merupakan konsepsi baik berupa teori, dalil, hukum, konsep maupun suatu kepercayaan yaitu: semangat, jiwa, harga, makna, isi, pesan, fungsi yang berkaitan dengan hal-hal yang dipandang penting dan seharusnya dikehendaki yang memiliki sifat imperatif serta lebih disukai, bersifat relatif, tetap, eksplisit dan implisit, seperti dikemukakan Djahiri bahwa:[18]

> ...nilai bersifat relatif tetap, yaitu aspek dalam struktur kepribadian atau peran yang lebih tahan terhadap perubahan, nilai juga bersifat eksplisit atau implisit berada dalam kesadaran yang seringkali tanpa disadari oleh orang yang memilikinya, nilai berorientasi pada tindakan dan tujuan dan bersifat motivasional yang memberikan arah dalam pencapaian tujuan jangka panjang.

Di samping sebagai kata benda, nilai juga dipahami sebagai kata kerja. Dalam konteks peningkatan kualitas kemanusiaan, nilai yang dimaksud terakhir seyogyanya mendapatkan perhatian lebih dalam dunia pendidikan. Apalagi hakekat kajian nilai dalam Pendidikan Umum adalah mewujudkan manusia agar berperilaku sesuai dengan nilai-nilai ideal. Nilai-nilai ideal dapat dinyatakan terwujud bilamana dilakukan. Thomas Kuhn dalam Mulyana yang menyatakan "*a value can be, if it is held to be more than a were verbal formulation*." Sebuah nilai

---

15 Krech, *individual in society,...*

16 Allport, (1963).

17 Rokeach, *The Nature of Human Values.*(New York: The Free Press, 1973).

18Djahiri A.K. *Dasar dan Konsep Pendidikan Moral.*(Jakarta: Proyek Pendidikan, 1996), hal. 22-23.

dapat terwujud andaikata nilai itu dilakukan bukan hanya sebagai bentuk ucapan saja. Artinya, hakekat nilai dalam kehidupan sosial adalah praktik nilai itu sendiri, baik oleh individu maupun masyarakat.[19]

B. Pendidikan Nilai

Pendidikan adalah satu-satunya cara bagaimana nilai-nilai ideal mewujud pada individu-individu dalam kehidupan sosial. Bukan hanya karena memiliki tanggung jawab penuh terhadap pendewasaan manusia, tetapi pendidikan juga tidak dapat dipisahkan dari nilai. Hubungan pendidikan dan nilai bagaikan gula dan manisnya. Tidak ada pendidikan tanpa nilai. Kark Halstead dalam Aspian and Chapman, menyatakan: 'tidak ada yang meragukan bahwa pendidikan adalah suatu aktivitas yang dibebani oleh nilai. Menurutnya sekurang-kurang ada dua alasan pendidikan tidak dapat dipisahkan dari nilai, yaitu:

> *First, all educational decisions without exception depend on some underlying framework of values, whether these are merely taken for granted or explicitly acknowledged. For example, educational decisions about school uniform and about school meals, even about the way children are allocated to schools in the first place, are all based on value judgements. Second, education always involves imparting values to others, though again this may be tacit or overt. When teachers praise children's efforts, or condemn bullying, or encourage initiative and imagination, they are implicitly or explicitly transmitting values.*[20]

Dua hal yang membuat nilai menyatu dengan pendidikan; *pertama*, semua keputusan pendidikan tanpa terkecuali bergantung pada semua yang mendasari wilayah kerja nilai; *Kedua*, pendidikan selalu menyampaikan nilai kepada yang lain baik secara tersembunyi ataupun terbuka.

---

[19] R. Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai. (*Bandung: Alfabeta, 2004), hal. 14.

[20] Aspian and Chapman, (2007), hal. 41.

Jadi, tidak diragukan lagi bahwa hakekat pendidikan adalah transformasi nilai atau makna yang berada dibalik materi pembelajaran sebagaimana dikemukakan oleh Immanuel Kant: "*the essence of knowing is the imposition of the meaning and order on information gathered by the senses*".[21]

Apa yang dikemukan di atas ini menunjukkan bahwa pendidikan secara umum memiliki potensi yang luar biasa untuk memperbesar volume perhatiannya terhadap pengayaan nilai dalam rangka meningkatkan kualitas kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok sosial.

Namun demikian, potensi tersebut tidak secara serta merta menjadi legitimasi untuk menempatkan pendidikan nilai secara kokoh dalam kurikulum formal. Terbukti, hampir sebagian besar penyelenggaraan pendidikan, lebih-lebih di Indonesia tidak merespon secara memadai terhadap Pendidikan Nilai. Terkait dengan masalah ini, Hill menegaskan:[22]

> *Values education is the poor cousin of other core areas in the curriculum... The openness of value debates, in which clinching proof of a position is often hard to pin down, easily leads to the view that such studies are 'soft' and 'vague'.... Values education remains a vague and woolly notion. This state of affairs is reflected in the nickname given by students [at a school] to social studies—they call it 'social slops.*

Menurut Hill, Pendidikan Nilai tidak berada pada wilayah inti dalam kurikulum. Keberadaanya masih diperdebatkan. Tentu, hal ini menjadi tantangan yang tidak ringan untuk "membasahi" pendidikan dengan nilai-nilai. Sesungguhnya realitas yang diungkapkan oleh Hill di atas merupakan bentuk pengingkaran terhadap pendidikan. Namun demikian, hal ini tidak dapat diartikan bahwa Pendidikan Nilai tidak memiliki ruang dalam sistem pendidikan, termasuk pendidikan di Indonesia.

---

21 Kneller, (1971), hal. 23.

22 B.V Hill,. *Values Education in Australian Schools*. (Melboume: ACER,1991), hal. 3.

Makna substantif pendidikan adalah suatu kegiatan yang secara keseluruhan mengandung proses pendewasaan dan pemanusiaan manusia dalam arti sesungguhnya. Proses dan tujuan yang dimaksud hanya akan tercapai melalui apresiasi terhadap nilai. Manan menegaskan bahwa pendidikan adalah proses membantu siswa mengekspresikan nilai-nilai yang ada melalui pengujian kritikal, sehingga mereka dapat meningkatkan atau memperbaiki kualitas berpikir dan perasaan mereka.[23]

Penjelasan Manan di atas dapat ditafsirkan bahwa pencerahan nilai dalam pembelajaran menjadi tolak ukur bagi kualitas pendidikan sekaligus sebagai faktor penentu bagi tercapainya tujuan akhir pendidikan. Semakin tinggi tingkat pencerahan terhadap nilai dalam suatu kegiatan pendidikan, maka semakin tinggi pula kualitas kegiatan tersebut dan semakin besar peluang tercapainya tujuan. Sebaliknya, bobot kegiatan pendidikan dipandang rendah yang berakibat gagalnya pencapaian target jika dalam kegiatan tersebut miskin pencerahan nilai. Karenanya, dipandang sebagai suatu kebutuhan yang tak terwakilkan, adanya kegiatan pendidikan yang secara maksimal melakukan tranformasi nilai sehingga peserta didik tercerahkan. Dengan nalar seperti ini, wajar jika Downey dan Kelly menegaskan penentuan nilai merupakan suatu aktivitas penting yang harus kita pikirkan dengan cermat dan mendalam.[24] Hal ini merupakan tugas pendidik (masyarakat didik) untuk berupaya meningkatkan nilai moral individu dan masyarakat.

Adalah Pendidikan nilai sebagai upaya yang memiliki nilai kuat untuk mengeksplor, mengklarifikasi, mentransformasikan nilai dalam suatu proses pembelajaran sehingga pendidikan menjadi bermakna. Menurut Mulyana, pendidikan ini tidak berpihak pada salah satu jenis pendidikan yang ada. Pendidikan nilai dimaksudkan untuk mewakili semua konsep dan tindakan pendidikan yang menaruh perhatian

---

[23] Manan (1988), hal. 139.

[24] Downey dan Kelly, (1982), hal. 166.

besar terhadap pengembangan nilai humanisme maupun theistik.[25] Merujuk pada penyataan Immanuel Kant dalam Kneller, *that the essence of knowing is the imposition of meaning and orde on informatin gathered by the senses*",[26] maka nilai-nilai tersebut sebagai hakekat pengetahuan, yang berada di balik materi-materi pendidikan, bukan materi itu sendiri. Karena itu, keberadaan Pendidikan Nilai lebih sebagai upaya bagaimana nilai-nilai yang berada dibalik materi pembelajaran dapat terinternalisasi pada peserta didik. Mardiatmadja menjelaskan pendidikan Nilai sebagai bantuan terhadap peserta didik agar menyadari dan mengalami nilai-nilai serta menempatkannya secara integral dalam keseluruhan hidupnya.[27] Hal senada juga dikemukakan oleh Sastrapratedja, pendidikan nilai adalah penanaman dan pengembangan nilai pada diri seseorang.[28] Dengan maksud yang sama, Nasution mengemukakan bahwa pendidikan nilai sebagai upaya membantu siswa mengalami, memilih, merefleksi dan menginternalisasikan nilai-nilai moral, sehingga berintegrasi dalam diri dan perilaku siswa.[29]

Pendidikan nilai dengan pemahaman yang lebih luas tercantum dalam laporan *Nasional Resourse Cencer for Value Education* yang mengungkapkan Pendidkan Nilai di negara India didefinisikan sebagai usaha untuk membimbing peserta didik dalam memahami, mengalami, dan mengamalkan nilai-nilai ilmiah, kewarganegaraan dan sosial yang tidak secara khusus dipusatkan pada pandangan agama tertentu.[30]

Sementara menurut Lickona (1993) sebagaimana dikutip oleh T. Shea and K.K. Murphy,"*Although Values Education is broad its scope and*

---

[25] Mulyana, (2007), hal. 5.

[26] Kneller, (1971), hal. 23.

[27] Mulyana, (2007), hal. 119.

[28] R. Mulyana, *mengartikulasikan Pendidikan Nilai,* (Bandung: Alfabeta, 2004), hal. 199.

[29] Nasution, (1988), hal. 131.

[30] Mulyana, *mengartikulasikan...,*

defies easy definition, Values Education is as old as education itself. Two broad purposes of education in virtually every society are to help people become smart, and to help them become good". [31]

Pendangan yang hampir sama juga tertuang dalam *Ministerial Council on Education, Employment, Training and Youth Affairs* (MCEETYA), *that values-based education can strengthen student's self-esteem, optimism and commitment to personal fulfilment; and help students exercise ethical judgment and social responsibility*".[32]

Pendidikan nilai dengan penjelasan yang lebih luas terdapat dalam *Living Values education* yang berbunyi: *To help individuals think about and reflect on different values and the practical implications of expressing them in relation to themslves, other, the community, and the world at large, to inspire individuals to choose their own personal, social, moral, spritual values and be aware of practical methods for developing and deepening them.*[33] Penjelasan yang hampir senada juga dikemukan oleh Mulyana yang menyatakan bahwa 'Pendidikan nilai yang mencakup keseluruhan aspek sebagai pengajaran dan bimbingan kepada peserta didik agar menyadari nilai kebenaran, kebaikan, dan keindahan, melalui proses pertimbangan nilai yang tetap dan pembiasaan bertindak konsisten'.[34]

Sebagai struktur taksonomi tertinggi dalam Pendidikan Nilai, karakterisasi/internalisasi nilai pada peserta didik yang berujung pada kesetiaan mereka untuk mengamalkannya dibutuhkan strategi tertentu. Terkait dengan hal tersebut Winecoof menawarkan langkah-langkah yang dapat ditempuh dalam pendidikan nilai, yakni: *identification of a core of personal dan social values, philosophy and rasional*

---

31 Lovat &Toomy, *Value Education and Quality Teaching the Double Helix effect,* (Australia: Newcastle University, 2009), hal. 132.

32 Lovat &Toomy, *Value Education* ..., hal. xiii.

33 ----, *Living Values education*, (2004), hal. 1.

34 Mulyana, *mengartikulasikan...,hal.* 119.

inquiri into the core, and decision making related to the core based on inquiri and response. [35]

Melandasi berbagai pemikiran tentang definisi Pendidikan Nilai yang terurai di atas dapat dirumuskan dalam bentuk kriteria-kriteria Pendidikan Nilai sebagai: 1) dari aspek materi, Pendidikan Nilai bukanlah mata pelajaran tersendiri, nilai-nilai sebagai *subject matter* merupakan hakekat ilmu pengetahuan yang berada dibalik materi pendidikan; 2) Pendidikan bersifat integral, bersatu padu dengan seluruh materi dan kegiatan pendidikan, baik bersifat kurikuler, maupun ko-kurikuler, bahkan menyatu dengan seluruh kehidupan di sekolah, dalam kehidupan keluarga, dan masyarakat; 3) Pendidikan berbentuk pengajaran dan bimbingan dalam arti yang luas sehingga terjadi pencerahan pada diri peserta didik (mengetahui, memahami, memilih, merefleksikan, mengiternalisasikan dengan tepat); 4) Pendidikan diarahkan pada tumbuhnya kesadaran dalam diri peserta didik tentang nilai kebenaran, nilai kebaikan, dan nilai keindahan untuk kemudian tumbuh nilai yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari; 5) nilai-nilai yang dieksplor dan disosialisasikan adalah nilai-nilai yang disepakati oleh masyarakat dan nilai-nilai universal; 6) Pendidikan bertujuan membentuk individu-individu dan masyarakat yang memiliki *self-esteem*, karakter yang kuat, nilai dan konsisten dalam memegang teguh nilai-nilai ideal, berpikir optimis, bertanggung jawab, memiliki integritas dan dedikasi terhadap masyarakat, bangsa, dan kemanusiaan; 7) Pendidikan ditempuh melalui berbagai strategi dan pendekatan.

Perlu ditegaskan kembali bahwa nilai yang dieksplor dan diinternalisasikan kepada para peserta didik adalah nilai-nilai yang mendapatkan legitimasi dan persetujuan masyarakat dimana mereka hidup. Di samping itu, menurut Djahiri agar Pendidikan Nilai berlangsung, layak, dan berhasil, maka target, harapan, pola pikir orang, masyarakat, dan falsafah mereka hendaknya menjadi pilihan

---

35 H.L. Winceconff, *Value Education: Concept and Model,* (Bandung: PPS-UPI, 1986), hal. 1-3.

utama.[36] Dalam konteks Indonesia, Pendidikan Nilai yang berlangsung seyogyanya berbasis pada nilai-moral, norma Pancasila, agama dan budaya.

Nilai keagamaan dan budaya adalah akar dari sistem nilai di Indonesia. Nilai keimanan dan ketakwaan dalam kehidupan dan kehidupan kenegaraan di Indonesia merupakan nilai yang sangat mendasar sebagai konsekuensi dari sila Ketuhanan Yang Maha Esa, yang harus dihargai dan diamalkan oleh seluruh warga negara Indonesia. Tanpa keimanan yang benar dan ketakwaan yang mantap, tidak mungkin mencapai masyarakat modern berdasarkan Pancasila yang dicita-citakan oleh seluruh masyarakat Indonesia. [37]

Mencermati seluruh uraian tentang nilai dan Pendidikan Nilai di atas dapat ditegaskan bahwa spirit Pendidikan Nilai adalah spirit Pendidikan Agama Islam juga. Oleh karena itu, dalam konteks Pendidikan Agama Islam, Pendidikan Nilai diarahkan kepada ketundukan, kepatuhan, dan kesetiaan kepada nilai-nilai luhur Islam atau dalam bahasa agamanya ketakwaan kepada Allah *Swt.* sebagai jalan utama mewujudkan masyarakat madani yaitu masyarakat ilmiah yang religius, dan bermoral Pancasila.

C. Tujuan Pendidikan Nilai

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa Pendidikan Nilai merupakan suatu upaya yang dilakukan secara terus menerus dalam rangka menumbuhkan kesadaran pada diri peserta didik tentang nilai-nilai untuk kemudian diinternalisasikan pada diri mereka sehingga mempribadi dalam kehidupannya. Nampak jelas dari pernyataan ini bahwa Pendidikan nilai bertujuan membantu peserta didik agar dapat memahami, menyelami, merefleksikan nilai-nilai, untuk selanjutnya mampu mempribadikannya dalam kehidupan sehari-hari.

---

[36] A.K. Djahiri, *Dasar dan Konsep Pendidikan Moral,* (Jakarta: Proyek pendidikan, 1996), hal.53.

[37] Djamari, (1994), hal.2.

Memperkuat pandangan ini, Mulyana menyatakan:[38]

> Tujuan Pendidikan Nilai secara umum adalah dimaksudkan untuk membantu peserta didik agar memahami, menyadari, dan mengalami nilai-nilai serta mampu menempatkannya secara integral dalam kehidupannya. Untuk sampai pada tujuan yang dimaksud, tindakan-tindakan pendidikan yang mengarah pada perilaku yang baik dan benar perlu diperkenalkan oleh para pendidik.

Sementara menurut Gerhard Zecha ada tiga tujuan yang ingin dicapai dalam Pendidikan Umum: *(a) to teach children the content of values education, that is the moral agreements that exist in our society; (b) to focus on how students should apply this knowledge in daily life, practise it continually, and thus acquire the ability to actualize values; and (c) to attempt to practise acquired values and character traits outside the classroom and the school.*[39] Tiga tujuan Pendidikan Nilai yang dimaksud adalah: 1) mengajarkan anak tentang nilai moral yang disepakati dan berlaku dalam kelompok sosialnya; 2) mendorong bagaimana anak mempraktikkan pengetahuan tentang nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari secara terus menurus, dan kemudian memiliki kemampuan untuk mengaktualisasikannya; 3) mendorong anak untuk mempraktikkan nilai tersebut di luar kelas dan sekolah.

Penjelasan yang lebih luas tentang tujuan Pendidikan Nilai dikemukakan oleh Winceconff dengan uraian sebagai berikut:[40]

> Membantu siswa mengembangkan perangkat nilai umum yang akan membantu membimbing mereka menuju kehidupan; 2) membantu siswa lebih memahami siapa mereka dan untuk apa mereka hidup; 3) Membantu siswa menjadi warga negara yang baik; 4) melatih bagaimana mentransformasikan aturan-aturan, perundang-undangan dan nilai-nilai kemasyarakatan yang berlaku; 5) Membantu siswa mengembangkan nilai-nilai moral ke tingkat yang lebih tinggi melalui restrukturisasi menuju nilai-nilai universal tentang keadilan.

---

38 Mulyana, *Mengartikulasikan...,* hal. 119.

39 Aspian and Chapman, (Edit. 2007), gahl. 12.

40 Winceconff, *Value Education*:..., hal. 19.

Pandangan senada dijelaskan oleh Metcalf mengemukakan bahwa tujuan Pendidikan Nilai adalah:

> 1) Mewujudkan/menjajagi tingkat kuantitas dan kualitas seseorang tentang suatu nilai (penjajagan sikap dan nilai keyakinan); 2) Membina kesadaran seseorang terhadap suatu nilai; 3) menanamkan, mengarahkan, dan menyempurnakan nilai seseorang terhadap nilai baru; 4) Melatih siswa bagaimana cara menilai, mengukur nilai dan mengambil keputusan tentang nilai. Pendidikan Nilai selalu berkaitan dengan perkembangan mental.[41]

Merujuk pada beberapa pandangan di atas dapat ditegaskan bahwa tujuan Pendidikan Nilai adalah membantu, membina, mengajarkan, dan mengarahkan peserta didik tentang suatu nilai untuk kemudian ditanamkan dan dipersonalisasikan sehingga menyatu dalam kehidupannya. Selain itu, Pendidikan Nilai juga bertujuan melatih peserta didik terkait dengan cara memilih, mengukur dan mengambil keputusan tentang nilai, serta bertujuan menyempurkan dan meningkatkan kualitas siswa dalam semua unsur tersebut.

Dalam Pendidikan Islam, tujuan Pendidikan Nilai di atas harus selaras dengan karakteristik Islam. Menurut Al-Qardlawi, ada tujuh karakteristik Islam yaitu: (1) *Rabbaniyah* (ketuhanan); (2) *Insaniyah* (kemanusiaan); (3) *syumul* (universal); (4) *al-wasthiyyah* (moderat); (5) *al-waqiiyyah* (kontekstual); (6) *al-wudhuh* (jelas); (7) *ittihad bain tsabat wa murunah* (integrasi antara konsisten dan luwes).[42] Pendidikan Islam yang dimaksud dalam penelitian adalah segala bentuk pendidikan yang bertujuan mengembangan potensi peserta didik dalam tiga domain utama, yaitu kognitif, afektif dan psikomotorik berdasarkan nilai-nilai, prinsip-prinsip dasar yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits dengan tujuan membentuk *Insan Kamil*. Di sini, Pendidikan Islam tidak sebatas melihat label, terpenting adalah nilai yang di-

---

41 Djahiri, (1988), hal. 8.

42 Yusuf Al-Qardlawi, *Karateristik Islam Kajian Analitik*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hal. vii.

explorer, dikaji dan diinternalisasikan pada peserta didik. Dengan demikian tujuan Pendidikan Nilai dalam Pendidikan Islam adalah membantu, membinan, mengajarkan, dan mengarahkan siswa tentang nilai-nilai Islam yang terangkum dalam tujuh karakteristik di atas untuk kemudian ditanamkan dan dipersonalisasikan sehingga menyatu dalam kehidupannya. Selain itu, Pendidikan Nilai juga bertujuan melatih peserta didik untuk mampu mengekplorasi nilai-nalai Islam dan menempatkan sebagai pilihan satu-satunya di tengah-tengah ragam nilai-nilai kehidupan lainnya. Di sini, Pendidikan Nilai melatih siswa agar mampu memilih, mengukur dan mengambil keputusan tentang nilai yang sesuai dengan ajaran Islam. Selanjutnya, ia bertujuan menyempurkan dan meningkatkan kualitas siswa dalam semua unsur tersebut dalam "bingkai" keagungan moral Islam.

Untuk mencapai tujuan yang terjabarkan di atas, Pendidikan Nilai seyogyanya berbasis pada pengetahuan tentang suasana batin peserta didik. Sebab menurut Metcalf Pendidikan Nilai selalu berkaitan dengan perkembangan mental. Dunia domain afektif sebagai sasaran Pendidikan Nilai juga tidak serba kasatmata. Oleh karena itu, tercapainya tujuan Pendidikan Nilai sebagaimana dimaksud banyak bergantung pada tingkat kedalaman kemampuan dan keterampilan para pendidik tentang taksonomi afektif dan kejelian mereka dalam menyelami suasana batiniyah peserta didik. Terkait dengan hal ini, Djahiri menegaskan: tidak mungkin proses Pendidikan Nilai Moral berhasil berjalan baik, jika gurunya tidak memahami masalah nilai dan moral tersebut, tidak menguasai domain dan taksonomi dunia afektif (baik secara prosedural maupun pragmatis) dan tidak memahami dunia tersembunyi (*the hidden*) peserta didik.[43] Dalam kesempatan yang berbeda, Djahiri juga menyatakan:

> Pengembangan program Pendidikan Nilai harus: 1) dilakukan secara utuh dan berkesinambungan antartaksonomi; 2) pembinaan nilai dan moralnya selalu ajeg dengan konsep dan norma acuan yang harus dibina guru-siswa; 3) Nilai dan moralnya harus pada nilai, moral dan norma baku; 4) Terkait

[43] Djahiri, (1992), hal. 60.

secara layak dengan dunia tersembunyi peserta didik, dan; 5) memperhatikan rentang target nilai moral yang akan ditingkatkan.[44]

Merujuk pada kedua pandangan Djahiri di atas, dalam Pendidikan Nilai ada beberapa hal yang harus diperhatikan agar tujuan-tujuan di atas terwujud menjadi fenomena yang nyata, yakni: 1) Pendidikan Nilai dilakukan secara utuh dan berkesinambungan antartaksonomi, kognitif, afektif, dan psikomotorik; 2) Pembinaan nilai dan moral selalu konsisten dan searah dengan konsep dan norma yang harus dibina pendidik-peserta didik; 3) Nilai dan moral yang dimaksud adalah nilai dan norma yang baku; 4) ada kaitan erat dengan dunia peserta didik yang tersembunyi; 5) Pendidik memiliki pengetahuan yang memadai tentang nilai dan moral; 6) Pendidik menguasai domain dan taksonomi afektif secara prosedural dan pragmatis; 7) memahami dunia tersembunyi (*hidden*) peserta didik; 8) Alokasi waktu pencapaian target logis dan rasional

Selain tersebut di atas, ada satu faktor lagi yang tidak boleh diabaikan dalam upaya mencapai keberhasilan maksimal pada Pendidikan Nilai, yaitu ketepatan dalam menentukan pilihan pendekatan. Djahiri mengatakan pendekatan sebagai landasan rasional bagi Pendidikan Nilai sangat menentukan bagi tercapainya target yang ditentukan tergntung pada ketepatan pilihan pendekatan itu sendiri.[45]

D. Pendekatan dalam Pendidikan Nilai

Perlu diperhatikan bahwa proses Pendidikan Nilai sebenarnya merupakan suatu proses transaksi/interaksi antarpotensi diri peserta didik (*intra interaction*) dan antarkseluruhan potensi diri dengan dunia luar (guru, peserta didik lain, lingkungan belajar, masa kini, masa

[44] Djahiri A.K. *Dasar dan Konsep Pendidikan Moral.* hal. 62.

[45] Djahiri A.K. *Dasar dan Konsep Pendidikan Moral,* hal.53.

lampau, dan hari esok).[46] Berlandaskan pada pandangan ini, maka pendekatan pendidikan nilai dipahami sebagai suatu cara bagaimana proses transaksi/interaksi tersebut bisa produktif, menghasilkan peningkatan kualitas perilaku dan diri individu.

Pendekatan Pendidikan Nilai adalah suatu cara menyikapi atau sudut pandang yang menjadi dasar atau pangkal tolak rekayasa pelaksanaan Pendidikan Nilai agar berlangsung layak, benar, dan berhasil seperti yang diharapkan. Dalam menentukan pilihan pendekatan nilai target harapan yang ingin dicapai, pola pikir, dan falsafah individu, masyarakat atau bangsa amat menentukan. Oleh karena itu, masyarakat atau bangsa Indonesia hendaknya menggunakan ukuran nilai, moral, dan norma Pancasila, budaya, dan agama.[47] Pendidikan Nilai dalam upaya mengembangkan manusia seutuhnya menggunakan pendekatan keseimbangan atau *equilibrium* antara gagasan, sikap, dan keterampilan; antara fakta ilmu pengetahuan dengan pengalaman dan tingkah laku individu; antara nilai, moral, dan norma; antar logika, estetika, dan etika; antara sekolah, keluarga, dan masyarakat; antara manusia, lingkungan, dan Tuhan.[48]

Melalui pendekatan keseimbangan atau *equilibrium* ini diharapkan pembinaan moral dan norma dalam Pendidikan Nilai tidak hanya mampu diserap dan mempribadi namun diupayakan pada peserta didik ada kesiapan diri (terbuka), tergerak, terpanggil (*invited*) dan terlibat (*engage*) melakonkan diri (*experinencing*) secara aktif. Semua itu dapat terjadi apabila pendekatan nilai moral dan norma sudah menjadi panggilan yang dilakukan melalui media stimulus yang memunculkan daya respon. Selanjutnya, pendekatan Pendidikan Nilai harus dapat merancang proses pengembangan dunia afektif yang akan menciptakan pergeseran gerak laju dari *pre conventional* ke *post conventional, particular values* ke *universal values, amard/ atheis/ uncivilized*

[46]Djahiri A.K. *Dasar dan Konsep Pendidikan Moral,* hal. 53.

[47] Djahiri A.K. *Dasar dan Konsep Pendidikan Moral.,* hal. 53.

[48] Mulyana, (2002), hal.31.

menjadi bermoral tinggi/agamis/berbudaya (*civilized*) dari sifat arogan dan *ignorence* menjadi orang yang tahu diri, *tepo seliro* dan *will interned* atau peka.[49]

Sesuai dengan karakteristik-karakteristik di atas, terdapat delapan pendekatan yang dipilih dalam Pendidikan Nilai, yaitu:

1. *Evocation approach*, adalah pendekatan ekspresi spontan dengan cara peserta didik diberi kesempatan dan kebebasan penuh untuk mengekspresikan tanggapan, perasan penilaian dan pandangannya terhadap sesuatu. Respon spontan dapat bersifat verbal, fasial, dan bahkan gestual-terbatas. Pendekatan ini diarahkan menuju nilai-moral, dan norma yang diharapkan melalui berbagai teknik lainnya.
2. *Inculcation approach*, adalah pendekatan sugesti terarah, dimana peran guru sangat menentukan dengan memberikan rangsangan yang menggiring siswa secara halus pada suatu kesimpulan atau pendapat yang sudah ditentukan;
3. *Awareness approach*, pendekatan kesadaran sementara dengan cara menuntun anak untuk mengklarifikasikan dirinya atau nilai orang lain melalui suatu kegiatan;
4. *Moral Reasoning approach*, adalah pendekatan yang digunakan untuk mencari/menentukan kejelasan moral melalui stimulan yang berupa dilema (dengan cara guru melontarkan masalah yang bersifat dilematis kepada peserta didik);
5. *Analisis approach*, adalah pendekatan melalui analisis nilai yang ada dalam suatu media mulai dari analisis seadanya berupa reportase sampai pada pengkajian secara akurat, teliti dan tepat;
6. *Value clarivication approach*, adalah pendekatan dengan membina kesadaran emosional nilai siswa melalui cara yang ktitis rasional dengan mengklarifikasikan dan menguji kebenaran, kebaikan, keadilan, kelayakan, dan ketepatannya;

[49] Djahiri, (1996), hal. 63.

7. *Comitment approach*, adalah pendekatan dengan cara peserta didik sejak awal diminta untuk menentukan atau menyepakati sikap dan pola pikir berdasarkan acuan tertentu.
8. *Union approach*, adalah pendekatan dengan mengintegrasikan diri dalam kehidupan yang riil atau stimulasi yang dirancang guru.[50]

Selain 8 delapan pendekatan di atas, Strong[51] menambahkan bahwa proses Pendidikan Nilai akan lebih berhasil apabila menggunakan pendekatan inkuiri yang menuntut siswa lebih aktif, karena pada dasarnya dalam strategi klarifikasi nilai terdapat dua unsur utama yang paralel dengan proses inkuri, yaitu:

Fakta ~~Konsep~~ nilai-nilai ⟶
Pemilihan Tindakan Tingkah laku yang bernilai.

E. Nilai-nilai Humanisme

1. Humanisme

Membincang humanisme sangat berisiko terjebak dalam perdebatan panjang yang tak berkesudahan karena melibatkan ideologi-ideologi besar dunia, seperti liberalisme-kapitalisme, sosialisme, marksisme, dimana isme-isme ini tidak bisa dipisahkan dari narasi-narasi filosofis yang berkembang dari Yunani kuno, abad pertengahan sampai lahirnya gerakan *renaisance* hingga era modern. Dipastikan mendapat manfaat yang melimpah ketika melibatkan diri dalam perbicangan ini. Namun, mungkin bukan tempat yang tepat jika dalam tulisan ini mengungkap diskursus tentang humanisme secara mendalam. Sesuai dengan kebutuhan penelitian ini, humanisme yang akan dibahas dibatasi pada humanisme dalam Islam.

Namun, sebelum menelaah essensi humanisme dalam Islam, terlebih dahulu perlu diungkap makna leksikalnya. Secara etimologis, kata humanisme ada kaitannya dengan dengan bahasa Latin klasik,

---

[50] Djahiri, (1996),hal. 60-62.
[51] Strong (1982), hal. 343.

humus yang berarti tanah atau bumi. Dari istilah tersebut muncul kata *homo* yang berarti manusia (makhluk bumi) dan *humanus* yang lebih menunjukkan sifat "membumi" dan manusiawi.[52] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, humanisme mengandung empat arti:[53] 1) aliran yang bertujuan menghidupkan rasa perikemanusiaan dan mencita-citakan pergaulan hidup yang lebih baik; 2) paham yang menganggap manusia sebagai objek studi terpenting; 3) aliran zaman *Renaissance* yang menjadikan sastra klasik (dalam bahasa Latin dan Yunani) sebagai dasar seluruh peradaban manusia; 4) kemanunusiaan. Berarti kata humanisme mengandung dua pengertian; *pertama* kemanusiaan, ini berkaitan dengan wujud fisik, jiwa, sifat, harkat dan martabat manusia. Pandangan ini diperkuat oleh pendapat Franzs Magnis Suseno. Ia mengemukakan bahwa humanisme berarti martabat (*dignity*) dan nilai (*value*) dari setiap manusia, dan semua upaya untuk meningkatkan kemampuan-kemampuan alamiahnya (fisik atau non fisik) secara penuh; suatu sikap spiritual yang diarahkan kepada *humanitarianisme* (Brockhaus)[54]; *kedua*, aliran filsafat yang mengkaji tenta ng hal-hal yang berhubungan dengan pertanyaan apa, siapa dan bagaimana memperlakukan manusia. Secara umum, humanisme sebagai aliran terbagi menjadi dua bagian yaitu Madzhab Barat dan Islam.

Dua pengertian humanisme, baik bermakna kemanusiaan, maupun bermakna aliran filsafat yang menjadikan manusia sebagai objek kajiannya sama-sama dibutuhkan dalam penelitian ini. Sebab, untuk memahami dengan benar tentang hakekat kemanusiaan perlu pelibatan filsafat tersebut. Oleh karena itu, di sini, akan dikaji tentang humanisme dalam Islam.

---

52 Bartolomeus Samho, "Humanisme Yunani Klasik dan Abad Pertengahan" dalam *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan* (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), 2.

53 Tim penyusun kamus pusat bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 412.

54 Franzs Magnis Suseno, "Humanisme Religius VS Humanisme Sekuler" dalam *Islamdan Humanisme*, 209-210.

Secara historis, lahir humanisme di Barat pada abad ke 14 sebagai bentuk perlawanan atas hegemoni agama yang begitu kokoh dalam wilayah kehidupan manusia. Secara keseluruhan tata nilai dan norma-norma kehidupan yang telah ditetapkan pihak gereja bersama-sama dengan kerajaraan mutlak harus diikuti masyarakat. Di sini, masyarakat tidak memiliki kebebasan untuk menentukan sistem kehidupan sendiri. Akhirnya, gereja, agama dan Tuhan menjadi *common enemy* (musuh bersama) dari kaum humanis yang meniscayakan runtuhnya agama demi tegaknya kemanusiaan. Dalam perkembangan selanjutnya, humanisme semakin menghegemoni dan secara sempurna mampu menyingkirkan agama dalam kehidupan manusia. Otoritas Tuhan diambil alih oleh manusia, sedangkan keabsahan wahyu ilahi diganti dengan keunggulan akal manusia. Manusia menjadi titik sentral kehidupan atau antroposentris. Inilah yang disebut dengan humanisme kritis. Di sini pula ditetapkan titik start pembangunan sains dan peradaban minus agama dan Tuhan.[55]

Untuk memperkokoh logika antroposentrisme, humanisme kritis berkembang menjadi humanisme ateis atas prakarsa Immanuel Kant dan beberapa pemikir pencerahan lainnya. Menurut Kant, Tuhan tidak benar-benar ada di dalam realitas. Ia hanya sebagai kategori apriori dan keberadaanya hanya di dalam pikiran. Sebagai pengikut Kant, Feuerbach memiliki pemikiran yang lebih berani dengan menempatkan Tuhan sebagai proyeksi buatan manusia.[56] Senada dengan Kant dan Feuerbach, Karl Marx, sebagai seorang sosialis menegaskan bahwa agama adalah penghambat kemanusiaan. Menurutnya, agama ternyata berperan sebagai candu yang membungkus eksploitasi para buruh dengan mimpi-mimpi

---

55 Hasan Hanafi, et. al. *Islam dan Humanisme:Aktualisasi Humanisme Islam Di TengahKrisis Humanisme Universal*, V.

56 Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), 68.

kosong.[57] Humanisme atheis terus berkembang dalam pemikiran August Comte, Sartre dan Nietzsche yang pada intinya menegasi bahwa manusia akan mencapai atau mampu mengaktulisasikan potensi diri secara maksimal selama pikiran dan kehidupannya tidak dihinggapi oleh hal-hal yang berkaitan dengan agama dan Tuhan.

Tesis-tesis mereka yang memperhadapkan humanisme dengan agama pada tataran praksis berdampak pada persoalan kemanusiaan yang sama seriusnya dengan persoalan yang sama yang melatari lahirnya humanisme. Artinya, humanisme atheis bukan lagi menjadi solusi, tetapi menjadi persoalan baru, bahkan menjadi industri persoalan humanitas dalam kehidupan modern. Menyadari bahaya yang ditimbulkan dari logika *clash* (benturan)ini, pemikir Muslim abad-20 Ali Syari'ati menawarkan pemikiran sintesis bahwa nilai-nilai humanisme adalah bagian dari agama dan agama membutuhkan humanisme sebagai wilayah implementasi agama. Menurut Ali Syariati, humanisme sesungguhnya telah mengambil moral kemanusiaan seluruhnya dari agama[58].

Selain Ali Syari'ati, Jaquet Maritain juga memberikan respon terhadap konflik antara agama dan humanisme atheis dengan cara membagi humanisme menjadi dua bagian, yakni humanisme antroposentris (*anthropocentris humanism*) dan humanisme teosentris (*theocentris humanis*). Humanisme antroposentris menempatkan manusia sebagai pusat alam dan memperlakukan manusia berdasar pada norma-norma yang dibuat oleh manusia sendiri. Sedangkan humanisme teosentris adalah pandangan yang memposisikan Tuhan sebagai pusat alam dan memperlakukan manusia berdasarkan norma-norma yang ditetapkan oleh Tuhan.[59] Berdasarkan pemikiran Jaquet Maritain, humanisme diklasifikasikan menjadi dua aliran

---

[57]Darius Djehanih, "Humanisme Ateistik" dalam *Humanisme dan Humaniora*, 117-118

[58]Ali Syari'ati, Humanisme Antara Islam dan Madzhab Barat (terj. Afif Muhammad) (Jakarata: Pustaka Hidayah, 1992) hal. 46.

[59] Bahtiar Asep Purnama. *The Power of Religion: Agama untuk Kemanusiaan dan Peradaban* (Yogyakarta: Pondok Edukasi, 2005), 54.

utama, yaitu humanisme sekuler (antroposentris) dan humanisme religius (theocentris). Di kalangan pemikir Muslim yang tergolong dalam humanism religius antara lain Ali Syari'ati, Moh. Arkon, dan Abdurrahman Wahid, sedangkan dari Barat seperti John Dewey.

2. Nilai-nilai humanisme dalam Islam

Humanisme dalam Islam memiliki konsep yang berbeda dengan humanism Barat yang sekuler, atheis dan antroposentris. Konsep "memanusiakan manusia" sebagai *core value* humanisme berada dalam koridor status manusia sebagai *'abd Allah* dan *khalifah Allah*. Sebagai *abd Allah*, manusia dituntut memiliki ketaatan mutlak kepada Tuhan. Di sini doktrin-doktrin agama menjadi pedoman hidup bagi manusia. Namun demikian, karena doktrin masih bersifat normatif sehingga manusia didorong untuk melibatkan diri dalam mengkonkretkan doktrin di wilayah praksis. Hal ini menunjukkan bahwa otoritas Tuhan tidak betul-betul mutlak karena Dia memberikan peran kepada manusia dalam mewujudkan doktrin-Nya di alam nyata. Sementara, sebagai *khalifah Allah*, manusia diberi kebebasan dalam menjalankan tugasnya sebagai pengelola bumi, termasuk mengelola potensi manusia. Istilah 'diberi kebebasan' mengandung makna yang berbeda dengan 'memiliki kebebasan'. Istilah pertama mengandung makna kebebasan bagian dari dokrin agama dan mengandung nilai ilahi. Sementara istilah kedua mengandung makna bahwa kebebasan bukan bagian dari dokrin agama dan berpotensi lepas dari nilai ilahi.

Dalam nalar teologis Islam, kebebasan yang terberikan tersebut (kebebasan teosentris) sudah sesuai dengan fitrah manusia (Q.S. al-Rum: 30) sehingga hanya menimbulkan efek positif dalam usaha memanusiakan manusia. Sementara kehendak bebas dalam perspektif antroposentris berpeluang melampaui kodradnya sehingga manusia mengalami – meminjam istilah Karl Mark – alinasi dalam kehidupannya.

Dalam nalar teosentris, nilai-nilai humanisme dalam Islam

terhubung dengan lima konsep dasar yang bersifat universal yang kemudian dikenal dengan sebutan كلية الخمسة . Menurut Al-Shathibi, syariat Islam berfungsi mengatur dan melindung tiga hal yang melekat dan berkait dengan manusia dan kehidupannya, yaitu kebutuhan primer (ضرورية), sekunder (حاجية) , dan aksesoris (إحتسابية). Adapun كلية الخمسة terdiri dari konsep melindungi nyawa, akal, agama, keturunan dan harta. Menurut Aqil Siraj, konsep syariat berikut dengan كلية الخمسة sarat dan mencakup nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi perbincangan masyarakat modern.[60]

a. Nilai Perlindungan terhadap nyawa dan jiwa (حفظ النفس)

Konsep كلية الحمسة tersebut dapat diklaim sebagai rumah besar bagi nilai-nilai humanitas dalam Islam. Secara umum, kebutuhan dasar manusia memang mencakup lima hal tersebut. Sebagaimana makhluk hidup, manusia memiliki nyawa. Hidup dan mati manusia tergantung pada berada atau tidaknya nyawa dalam tubuh manusia. Ketika nyawa berada dalam atau melekat pada tubuh manusia, secara bersamaan muncul jiwa dan nafsu. Di sini, tumbuh subur perasaan senang, bahagia, sedih, gusar, berani, takut, ingin dihargai/dihormati dan sejumlah situasi ruhaniah/kejiwaan dan emosial lainnya. Dengan demikian, konsep syariah tidak sebatas melindungi nyawa tetapi seluruh hal yang bersumber dan berkaitan dengan nyawa. Di samping itu, humanisma dalam Islam menempatkan perlindungan terhadap nyawa menjadi skala prioritas utama dan mengalahkan pertimbangan-pertimbangan lainnya, termasuk doktrin agama. Artinya doktrin tentang perlindungan nyawa menjadi doktrin tertinggi dalam syari'at Islam. Perlindungan terhadap nyawa menjadi skala perioritas dalam syari'at Islam tampak dalam tata cara shalat yang idealnya harus dilakukan berdiri dengan tenang (thuma'ninah) dan menghadap kiblat. Namun jika ada bahaya yang mengancam diperbolehkan shalat sambil berjalan kaki atau berkendaraan (Q. S.

[60]Said Aqil Siraj, Islam Kebangsaan Fiqih Demokrat Kaum Santri (Jakarta: Pustaka Ciganjur,1999)

Al-Baqarah: 239). Selanjutnya, syariat juga mengapreasi dan menetapkan hukum dengan tegas bagi para pelaku kejahatan yang mengancam nyawa orang lain. Apresiasi syari'at diungkapkan dengan penilaian terhadap orang yang menyelamatkan satu nyawa sebanding dengan menyelamatkan seluruh nyawa manusia. Begitu sebaliknya, bagi orang menghilangkan nyawa orang lain sebanding dengan tindakan membunuh semua manusia (Q.S. Al-Ma'idah: 32). Berikutnya, syariat menetapkan hukum qishash bagi pelaku pembunuhan yang memenuhi syarat sebagai tindakan penghilangan nyawa orang lain (Q.S. Al-Baqarah: 178). Lebih jauh, syariat Islam melarang segala bentuk tindakan yang melukai perasaan dan merendahkan orang lain (Q.S. Al-Hujurat: 12) Jadi, intinya syariat Islam sebagai sumber normatif humanisme menjaga, memelihara, dan mengembangkan secara maksimal harkat dan martabat manusia yang secara potensial sebagai *Abd* dan *khalifah* Allah (Q. S. Al-Isra': 70)

b. Nilai Perlindungan terhadap Akal

Bahwa akal merupakan unsur utama dan vital manusia. Akal adalah identitas sejati bagi manusia. Keberadaanya sebagai manusia ditentukan oleh fungsi akalnya. Dengan akal yang sehat, manusia tidak saja mampu memenuhi hajat hidupnya, lebih jauh lagi manusia dapat melakukan perannya sebagai pengelola bumi (*khalifah fi al-ard*) dan sekaligus mampu menempatkan diri sebagai hamba Allah. Dengan demikian, akal tidak saja berarti sangat bermakna bagi setiap orang, ia juga menentukan tata kelola kehidupan yang berkeadaban dan berperadaban sekaligus keberlangsungan hidup manusia di bumi dan menentukan nasib hidupnya di akhirat. Oleh karena itu, sangat rasional jika syar'at memberi perhatian yang maksimal terhadap eksistensi akal. Langkah pertama yang dilakukan oleh syariat untuk menjaga dan meningkatkan peran akal adalah adanya perintah membaca (Q. S. Al-'Alaq: 1) sebagai bagian dari kerja akal. Dengan membaca, akal tidak melulu mengkonsumsi informasi, akal juga dapat melakukan reproduksi dan rekonstruksi terhadap informasi

yang diserap. Reproduksi dan rekonstruksi merupakan inti dari kegiatan pembelajaran dan pendidikan. Secara neurologis, akal yang melakukan kegiatan reproduksi dan rekontruksi berdampak pada penyegaran sel-sel otak sehingga otak dapat meningkatkan kualitas berpikirnya. Sebaliknya, sel-sel otak berpotensi rusak –secara visual menghitam – bilamana membiarkan akal bertindak pasif, tidak melakukan kegiatan berpikir. Oleh karena itu, dalam rangka mengaja dan meningkatkan peran dan fungsi akal, di samping dengan adanya perintah *iqra'* syari'at terus mendorong manusia untuk berpikir tentang suatu objek yang ada dalam kenyataan, ada dalam pemikiran dan ada dalam kemungkinan. Berpikir dalam tiga jenis yang ada ini dapat menghantarkan manusia sebagai individu yang sempurna dalam beriman kepada Wujud Yang Ghaib dan istiqamah dalam beragama. Dalam Sabda Nabi dikatakan

" ما تآم إيمان عبد ولا إستقام دينه حتى يكمل عقله "

(tidak sempurna iman seorang hamba dan tidak teguh pendiriannya dalam beragama sampai sempurna fungsi akalnya)

Sampai pada titik ini, tidak diragukan lagi bahwa syri'at Islam menempatkan pendidikan sebagai wahana dalam memberdayakan dan mendayagunakan akal sebagai salah satu langkah menempatkan manusia yang paripurna, manusia yang mampu mengaktulisasikan secara lebih manusia potensi kehambaan dan kekhalifahannya.

Selain melakukan langkah stimulasi dan mendorong akal untk menjadi akal aktif, syari'at memberi perlindungan berlapis terhadap otak dan akal. Di sini, syariat melarang keras manusia melakukan hal-hal yang mencederai dan merusak sel-sel otak yang berakibat penurunan fungsi akal atau terjadi kerusakan fatal pada otak. Di antara larangan tersebut, berupa larangan mengkonsumsi minuman beralkohol (Q.S. Al-Maidah: 90). Dengan menggunakan logika Qiyas, larangan tersebut juga berlaku pada tindakan-tindakan lainnya yang menimbulkan dampak yang sama pada akal. Tindakan tersebut berupa memukul dan membenturkan kepala,

berkendaraan motor roda dua tanpa menggunakan helm dan secara psikologis membentak anak dalam usia *golden age* karena suara bentakan kepada anak di usia dini dapat membuat sel otak mereka menghitam.

c. Nilai Perlindungan terhadap Agama

Manusia sebagai makhluk spiritual sehingga membutuhkan asupan-asupan spiritual, dan agama hadir untuk memenuhi kebutuhan asupan-asupan spiritual tersebut. Di sisi lain, dalam logika teologis dimensi utama manusia adalah spiritualnya. Ketika asupan spritualnya tidak terpenuhi, maka manusia akan kehilangan dimensi utamanya dan bisa menjelma menjadi hewan (Q.S. Al-Furqan: 44). Artinya, agama menjdi kebutuhan setiap manusia yang harus dipenuhi tanpa alasan apa pun. Karenanya, dengan alasan apa pun pula tidak dibenarkan seseorang dengan cara apa saja melakukan tindakan-tindakan yang menghalagi terpenuhinya kebutuhan seseorang atas agama (Q.S. Al-Baqarah: 217). Karena agama adalah keyakinan dan keyakinan bersifat subjektif sehingga memungkinkan masing-masing orang memiliki pilihan yang berbeda terhadap apa yang diyakini dan fenomena seperti ini dipandang sebagai hal yang niscaya (Q.S. Al-Maidah: 48), maka tidak dibenarkan memaksakan kehendak dirinya kepada orang lain dalam beragama (Q.S. Al-Baqarah: 256). Karena agama yang dipeluk bukan paksaan orang lain, maka seseorang akan melaksanakan ajarannya dengan senang hati dan sungguh-sungguh. Pada tahapan ini, orang harus menghormati pilihan agamanya dan atau menghormati ajaran agama yang dipeluknya. Perintah menghormati agama orang lain bukan saja karena setiap orang mempunyai hak untuk memilih, ajaran agama yang dipeluknya memiliki kebenaran yang boleh jadi sama dengan kebenaran dalam agama lainnya atau menjadi kebenaran universal. Di sini, objektifitas penilaian terhadap kebenaran ajaran agama orang lain menjadi salah satu faktor penentu bagi keberisian sikap

menghormati tersebut. Jika objketifitas tidak terpenuhi, maka sikap hormat terhadap orang lain hanya sebatas seolah-olah. Jika objektifitasnya terpenuhi, maka sikap hormat yang ada bersifat produktif, harmoni sosial dapat dirasakan dan kerja sama antar iman dapat terjalin dengan baik. Dalam syariat, kerja sama dengan pemeluk agama lain di wilayah sosial dan menghasilkan manfaat bersama dipandang sebagai tindakan yang produktif (Q. S. Al-Maidah: 2).

Sikap hormat terhadap agama orang lain tidak sebatas di wilayah ritus keagamaannya, di wilayah pendidikan juga dituntut sikap yang sama sehingga tidak diskriminasi kelompok dalam pelayanan pendidikan baik di masayarakat maupun di lembaga pendidikan, seperti sekolah. Pada hakekatnya, perlakuan yang sama dalam pelayanan pendidikan sama sekali tidak ada yang dirugikan. Sebaliknya, yang terjadi adalah keuntungan bersama baik dalam jangka pendek maupun dalam jangka panjang. Dalam jangka pendek, pelayanan yang sama dalam pendidikan agama mendorong terwujudnya pemeluk agama yang memiliki pemahaman yang memadai ajaran agamanya. Sementara, untuk jangka panjang, mereka berpeluang memeluk agama pada tahapan spiritual sehingga mampu menampilkan agama yang ramah, agama yang menjunjung visi kemanusiaan dan kesemestaan, tidak berhenti pada pembelaan kebenaran dan kesucian teks agama yang hanya berakhir pada kegaduhan sosial. Kegaduhan sosial dalam komunitas beragama biasanya dipicu oleh ketidaktuntasan memahami ajaran agamanya sebagai dampak berantai dari terbatasnya pelayanan pendidikan agama.

Selanjutnya, sikap hormat terhadap agama lain sejatinya menghormati agamanya sendiri. Logikanya, jika seseorang menghormati pemeluk agama lain, maka orang lain berhasrat menghormati diri dan agamanya atau setidak-tidaknya tidak akan bersikap apa-apa. Sebalinya, orang lain akan menghujat pribadi dan agama seseorang bila agama yang dipeluknya dihina dan

direndahkan (Q. S. Al-A'am: 108). Jadi, kehormatan suatu agama bergantung pada perilaku pemeluknya terhadap pemeluk agama lain.

d. Nilai Perlindungan terhadap Keturunan

Manusia memiliki umur yang terbatas yang disebut *ajal* (Q.S. Al-'A'raf: 34). Sementara, di sisi yang lain hidup harus lestari. Artinya, manusia selaku pengelola bumi tidak boleh punah dalam waktu singkat yang berakibat bumi menjadi planet tanpa penghuni. Padahal, bumi diciptakan untuk manusia. Untuk melestarikan habiat manusia, maka Tuhan menciptakannya sebagai makhluk yang bereproduksi. Dengan reproduksi ini, manusia menjadi makhluk yang lestari sampai jangka waktu tertentu. Namun, reproduksi harus diatur guna terwujudnya silsilah biologis yang jelas antara individu yang satu dengan individu lainya sehingga nanti tidak menimbulkan persoalan-persoalan atau hukum sosial di waktu kemudian. Selain itu, aturan reproduksi bertujuan agar anak yang dilahirkan sempurna secara fisik-biologis dan mental-psikis. Untuk kepentingan tersebut, syari'at mengupasnya secara tersendiri dalam kajian pernikahan (munakahat) (Q.S. Al-nisa': 3; Q.S.).

Berkaitan melindungi keturunan ini, diatur kehidupan rumah tangga yang menyangkut hak dan kewajiban anggota keluarga terkait dengan statusnya dalam keluarga; suami, istri dan anak. Mengingat keluarga merupakan unit lembaga sosial terkecil dalam kehidupan masyarakat, maka keluarga memiliki peranan yang strategis dalam membangun masyarakat yang harmonis, berkeadaban, dan berperadaban. Di sini, keluarga berikut dengan seluruh anggotanya memberdayakan diri sebelum memberdayakan orang lain melalui pendidikan keluarga yang menyangkut tata nilai, tata sosial dan tata susila. Berkaitan dengan tata susila, dalam dunia keluarga harus ada pendidikan pernikahan, termasuk pendidikan sex. Tidak semata-mata bersangkut paut dengan hukum, tidak kalah pentingnya membincang kesehatan reproduksi yang diawali

dengan tindakan screening kesehatan fisik dan mental masing-masing calon mempelai. Larangan perselingkuhan atau perzinaan oleh syari'at (Q.S. Al-Isra': 32) dalam perspektif medis dapat dibaca sebagai langkah pencegahan terjadinya persoalan yang terkait dengan kesehatan reproduksi, seperti penyakit menular sehingga menjadi "dosa warisan" bagi keturunannya. Untuk menghindari hal-hal buruk yang tidak diinginkan, maka syari'at memberlakukan hukum ranjam bagi para pelaku seks bebas di luar nikah.

e. Nilai Perlindungan terhadap Harta.

Manusia dapat menjalani hidup normal membutuhkan sarana primer yang memadai atau cukup. Sarana primer dimaksud mencakup sandang, pangan, dan papan. Sandang untuk menutupi anggota tubuh, khususnya di bagian vital sehingga terhindar dari fitnah, melindungi dari penyakit dan bahaya yang bersifat fisik. Sandang untuk melangsungkan hidup dengan cara mengkonsumsi kebutuhan fisik-tubuh sehingga tetap sehat dan bertenaga. Papan untuk tempat berteduh, istirahat, dan hidup berkumpul bersama keluarga. Selama hidup, manusia membutuhkan ketiga jenis sarana primer ini secara permanen. Oleh karena itu, ketiga jenis sarana ini dimiliki secara permanen. Karena setiap manusia membutuhkan sarana yang sama, maka perlu diatur proses kepemilikannya sehingga tidak terjadi konflik kepemilikan. Kalau toh terjadi konflik kepemilikan, maka perlu diatur cara menyelesaikan konflik tersebut. Syari'at Islam secara detail menjelaskan proses pengaturan kepemilikan sesuatu atau proses pemindahan kepemilikan sarana harta.

Dalam perkembangannya harta tidak sebatas hanya sandang, pangan, dan papan, tetapi mencakup segala sesuatu yang bernilai materi dan semua materi tersebut berhubungan kebutuhan hidup seseorang, baik secara langsung maupun tidak langsung. Misalnya, sarana kerja, sarana pendidikan, sarana usaha/niaga, sarana komunikasi dan lain-lain.

Di antara proses kepemilikan harta dilakukan melalui transaksi jual beli, baik berupa barang maupun jasa. Transaksi dilakukan secara suka sama suka (Q.S. Al-Nisa': 29), transparan, tidak ada unsur penipuan dan mengambil keuntungan sepihak (Q.S. Al-Imran: 130). Secara lebih jelas, syariat mengupas proses kepemilikan ini dalam kajian hukum perdata (*mu'amalah*).

Selanjutnya, proses kepemilikan yang tidak sah adalah proses kepemilikan yang dilakukan secara sepihak atau tanpa melalui proses transakti shahih seperti plagiasi, penipuan, pencurian, perampokan, dan perampasan serta tindakan lain yang sejenis. Proses pemilikan seperti ini masuk dalam kajian pidana (*jinayat*). Dalam kajian ini, tindakan pencuian atau sejenis terkena hukum *ta'zir* dan *hudud* berupa tidakan potong tangan atau hukuman yang setimpal dengan potong tangan. Tujuan syari'atnya adalah melindungi harta atau kekayaan yang dimiliki oleh individu atau lembaga.

BAB III

NILAI HUMANISME DALAM KONSEP PERJANJIAN POLITIK ISLAM

A. Posisi Dan Tujuan Perjanjian Dalam Politik Islam

Ketika Islam --sebagai sistem politik dan ajaran yang memuat etika-etika politik-- meletakkan hubungan luar negeri bagi negara Islam bersama dengan negara-negara yang lain, ia memilih damai (*al-silm*) sebagai dasar hubungan antarmasyarakat, antarnegara atau hubungan regional dan internasional. Adapun bentuk nyata dari hubungan damai itu adalah berupa terjuwudnya kerja sama dalam hal-hal yang bermanfaat bagi kedua masyarakat politik atau negara, yakni negara Islam dan negara-negara tetangga atau negara lain yang siap menjadi mitra kerja. Di samping itu, adanya upaya meningkatkan sikap saling menghargai di antara negara-negara yang ada.

Dan secara tegas, Islam memilih perdamaian sebagai politik luar negerinya karena Islam menilai bahwa terganggu atau terputusnya hubungan baik antarnegara akan mengarah kepada munculnya permusuhan dan perang. Dan ketika hubungan baik itu terputus, maka negara Islam pun akan terasa sulit terhindar dari permusuhan bahkan perang.

Adapun faktor-faktor terputusnya hubungan baik yang berakibat terhadap timbulnya permusuhan dan perang di antaranya adalah adanya sikap suatu negara yang tidak menghormati

kedaulatan negara lain atau negara yang satu telah mendapat teror dari negara lain yang mengancam stabilitas nasionalnya.[1]

Dalam konteks hubungan negara Islam dengan negara non Islam, ahli hukum, ulama dan sejarawan muslim telah menyajikan dua teori. Pertama, teori yang berorentasi pada perang. Dan kedua, teori yang berorentasi pada perdamaian.

Dalam teori yang pertama, *jihad* atau perang suci dianggap sebagai satu-satunya bentuk hubungan yang ideal antara orang-orang Islam dan non Muslim. Teori ini melahirkan dikotomi wilayah, yakni *Dar al-Islam* (wilayah Islam*)* dan *Dar al-harb* (wilayah perang). *Dar al-Islam* adalah wilayah-wilayah yang dikuasai pemerintah Islam, termasuk di dalamnya adalah orang-orang yang masuk Islam karena kelahiran atau konvensi maupun orang-orang yang tergabung dalam ahli kitab. Sedangkan *Dar al-harb* adalah wilayah yang dihuni oleh masyarakat di luar negara Islam.[2]

Teori ini dijadikan landasan oleh sebagian umat Islam untuk membenarkan aktivitas *jihad* secara terus menerus melawan "orang-orang kafir" sampai mereka bersedia memeluk Islam atau membayar *jizyah*. Bagi pengikut teori ini, perdamaian abadi antara wilayah Islam dan kawasan perang tidak diperbolehkan. Dalam teori ini, perang akan berhenti dengan genjatan senjata semata-semata berlaku untuk satu, dua, atau menurut salah satu madzhab, paling lama adalah sepuluh tahun.[3]

Dari kelompok pengikut teori ini, mungkin pemikiran Dr. Khudari yang agak moderat. Menurutnya, disamping *jihad,* umat Islam juga menggunakan metode negoisasi, arbitrasi dan perjanjian damai dalam hubungan mereka dengan masyarakat di luar negara

---

[1]Fatiyat al-Nabrawi dan Muhammad Nashr , *Tathawur al-Fikr al-Siyasi fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984) jus II, hlm 155

[2]Khudari, " International Law", dalam M Khuddari dan H. Liebesny, *Law in the Middle East* (Washinton D. C : Middle East Institut, 1995) hlm. 350-1

[3]S.D. *Studies in* Islam*ic History and Institution* (Leiden: E.J. Brill, 1966), hlm. 38

Islam walaupun hubungan itu bersifat temporal.[4] Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa teori yang pertama ini lebih mengutamakan perang sebagai landasan yang ideal dalam hubungan umat Islam dengan non Islam, tetapi masih memungkinkan untuk hubungan damai walaupun hanya bersifat sementara.

Sedangkan kedua adalah teori perdamaian. Adapun yang dimaksud teori perdamaian ini adalah bahwa Islam dalam hubungan internasional bercorak *rekonsiliatorik*. Dalam teori ini, ada perubahan istilah dari *Dar al-harb* (wilayah perang) menjadi *Dar al-kufr* (wilayah orang-orang tidak beriman) dan *Dar al-Islam* (wilayah orang-orang Islam) menjadi *Dar al-Iman* (kawasan orang-orang beriman).[5]

Pengikut teori ini mamandang bahwa perdamaian merupakan bentuk hubungan-hubungan yang normal antara warga Muslim dan non Muslim. Argumen dasarnya adalah bahwa Islam memperjuangkan perdamaian dan sama sekali menghindar dari perang. Tegasnya, agama tidak mengizinkan membunuh seseorang lantaran berbeda agama. Serangan terhadap pihak lain pun hanya dibenarkan oleh Islam ketika pihak orang-orang yang tidak beriman itu mendahului penyerangan atau secara aktif merintangi dakwah Islam. Jadi, orang kafir yang tidak menyerang umat Islam atau menghina dan merusak agama tidak menjadi sasaran penyerangan dan umat Islam pun tidak perlu segan menjalin hubungan timbal balik yang saling menguntungkan dengan mereka. Islam memberlakukan perang sebagai ukuran yang diperlukan untuk mempertahankan diri dari berbagai cengkeraman dan agresi luar, bukan sebagai cara untuk meluaskan agama.[6]

---

[4]Khuddari, " Internasional Law *", op. cit.*, hlm. 350-1

[5]Qamaruddin Khan, *The Political Thought of The Ibnu Taimiyah* (Islamabad: *Islam*ic Recearch Institut, 1973, hlm.157

[6]Abdul Wahab Khallaf, *al-Siyasah al-Syar'iyyah* (Kairo: *Dar al-Anshar*, 1977), hlm. 71-2

Menurut Khalid Ibrahim Jindan, Perang suci (*jihad*) adalah konsep untuk menerapkan dasar-dasar atau prinsip-prinsip Islam tentang keadilan sosial secara utuh. Bila penerapan prinsip-prinsip tersebut dapat dicapai dengan jalur selain perang, seperti melalui jalur dakwah atau bujukan, *jihad* dengan sendirinya telah terpenuhi.[7]

Ibnu Taimiyah juga mencela konsep perang permanen antara dunia Islam dengan dunia orang-orang kafir dan ia melihat *jihad* sebagai suatu prinsip difensif, bukan ofensif atau agresif. Oleh karena itu, ia menolak konsep perang abadi, bahkan ia memandang kemungkinan adanya perdamaian abadi antara orang-orang Islam dan non Muslim atas dasar perjanjian atau kontrak.[8]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Teori yang kedua lebih mengutamakan perdamaian sebagai landasan hubungan umat Islam dengan umat non Islam. Sedangkan perang dalam teori kedua ini akan digunakan jika tidak ada pilihan lain dan bersifat sementara.

Kedua teori hubungan umat Islam-umat non Islam di atas ada perbedaaan yang mendasar. Teori pertama lebih mengutamakan perang. Sedangkan teori kedua lebih mengutamakan perdamaian. Namun demikian, kedua teori ini sama-sama menyetujui adanya perjanjian damai atau negoisasi untuk melakukan genjatan senjata.

Berdasarkan uraian di atas, secara tegas dapat dikatakan bahwa dalam politik Islam, perjanjian damai mempunyai posisi yang sangat penting dan strategis dibandingkan dengan perang walaupun keduanya sama-sama dipandang sebagai metode dan instrument dalam menciptakan perdamaian dan menghindari dari perang antara negara (baca masayarakat politik) Islam dengan negara non Muslim. Bahwa perjanjian damai dapat dikatakan sebagai alat untuk mewujudkan perdamaian dalam hubungan bilateral atau internasional juga dapat dilihat dari devinisi perjanjian yang dibuat

---

[7]Khalid Ibrahim Jindan, Teori Politik *Islam* Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam, terjemahan Masrohin (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 110

[8]*Ibid.,* hlm. 110

oleh para ulama fiqh yang berbunyi sebagai berikut: Perjanjian adalah sebuah transaksi yang memuat kemaslahatan-kemaslahatan bagi pihak-pihak yang terlibat dalam perang agar terhindar dari pertumpahan darah (tercipta perdamaian) dalam waktu yang ditentukan atau tidak. Dalam kontek hubungan internasional, perjanjian didevinisikan sebagai kesepakatan bersama lagi mengikat yang dilakukan oleh dua negara atau lebih untuk mengatur hubungan bilateral atau internasional dan membatasi aturan-aturan tertentu yang dapat mengancam buhungan tersebut.[9]

Dalam politik Islam, kata-kata yang berarti "perjanjian" atau yang senada dengannya cukup banyak dan beragam, misalnya, *al-hudnah* (الهدنة) atau *muhadanah* (المهادنة) yang berarti genjatan senjata, *al-muwa'adah* (المواعدة) yang berarti perjanjian, *al-Musalamah* (المسالمة) yang berarti perdamaian, *al-Mu'ahadah*(المعاهدة) yang berarti perjanjian, *mîtsaq* (الميثاق)(perjanjian[10], dan *Shulh*_(صلح) yang berarti genjatan senjata atau *sulhan* (صلحان) yang berarti kesepakatan, dalam bentuk praktiknya berarti tunduk dengan persyaratan-persyaratan tertentu.[11]

Dalam Hadits Nabi yang diriwayatkan oleh *Imam* Bukhori dan *Imam* Muslim, *Shulh* (صلح) adalah istilah yang menunjukkan jenis perjanjian untuk damai yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dengan orang-orang kafir Quraisy Makkah. Perjanjian tersebut terkenal dengan nama *Shulh al-Hudaibiyah.*[12] Dalam naskah-naskah Turki Utsmani, *Shulh* juga merupakan istilah yang secara luas

[9]Khadijah Abu Atlah, *op. cit.,* cet. I, hlm. 153

[10]*Ibid.*

[11]Bernard Lewis, *op. cit.,* hlm. 113

[12]*Imam* Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, bab *al-Shulh* dan *Imam* Muslim, *Shahih Muslim*, bab *al-jihad wa al-sair*

digunakan untuk menunjukkan jenis perdamaian yang berhasil dicapai oleh beberapa negara.[13]

Islam membolehkan umat Islam mengadakan perjanjian dengan orang-orang kafir musyrik jika pelaksanaan perjanjian dipandang mempunyai nilai efektivitas yang tinggi dan sangat strategis dalam mengakhiri peperangan dan menciptakan perdamaian, sebagai salah satu tujuan *Risalat al-Islam,*[14] yang pada ujungnya kemaslahatan diperoleh oleh umat Islam.[15] Dalam konteks suasana perang, kemaslahatan yang dimaksud adalah umat Islam dapat menyusun kekuatan militer selama masa pelaksanaan perjanjian berlangsung,[16] tetapi sebaliknya, jika umat Islam akan mendapat kerugian dalam melakukan perjanjian dengan orang-orang kafir atau bahkan orang-orang kafir akan dapat keuntungan dari perjanjian tersebut misalnya, masa pelaksanaan perjanjian dimanfaatkan oleh mereka untuk menyerang umat Islam, maka umat Islam tidak diperbolehkan mengadakan perjanjian dengan orang-orang kafir.[17]

Perjanjian yang mendatangkan kemaslahatan bagi umat Islam dipandang sebagai perjanjian yang mempunyai kekuatan hukum. Oleh karena itu, kedua belah pihak yang mengadakan perjanjian bahkan semua pihak yang terlibat dalam perjanjian diwajibkan mematuhi isi perjanjian yang telah disepakati. Dalam hal ini, Al-Qur'an telah menjelaskan etika orang-orang Islam dalam mengadakan perjanjian. Berikut ini ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan etika-etika perjanjian yang dilakukan oleh umat Islam dengan pihak lain :

ياأيها الذين أمنوا أوفوا بالعقود (سورة المائدة أية 1)

---

[13]Bernard Lewis, *loc. cit.*, 115

[14]Muhammad Zafrulla Khan, Islam *Its Meaning for Modern Man* (London & Henley, Rout Ledge & Kegan Paul, 1980, hlm. 170

[15]Khadijah Abu Utlah, *op. cit.,* hlm. 156

[16]*Ibid.*

[17]*Ibid.*

Artinya : *Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu.*

وأوفوا بالعهد أن العهد كان مسئولا (سورة ألاسراء اية 34)

Artinya; *Penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertangungjawabannya.*

وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولاتنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تفعلون (سورة النحل أية 91)

Artinya: *Tepatilah perjanjian dengan Allah apabila kamu berjanji dan janganlah kamu membatalkan sumpah(mu) itu, sesudah meneguhkannya, sedangkan kamu telah menjadikan Allah sebagai saksimu (terhadap sumpah-sumpah itu). Sesungguhnya Allah telah mengetahui apa yang kamu perbuat.*

إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيأ ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين(سورة التوبة أية 4)

Artinya: *Kecuali orang-orang musyrik yang telah kamu mengadakan perjanjian (dengan mereka) dan mereka tidak mengurangi sesuatupun (dari isi perjanjian)mu dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, maka terhadap mareka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa.*

كيف يكون للمشركين عهد عند الله ورسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين (سورة التوبة أية 7)

Artinya :*Bagaimana bisa ada perjanjian (aman) dari sisi Allah dan Rasul-Nya dengan orang-orang musyrikin, kecuali orang-orang yang telah kamu mengadakan perjanjian (dengan mereka) di dekat Masjid al-haram. maka selama mereka berlaku lurus terhadapmu, hendaklah kamu berlaku lurus (pula) terhadap mereka. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa.*

إلا الذين يصلون إلى قومهم بينكم وبينهم ميثاق أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقا تلوكم أو يقاتلوا قومهم (سورة النساء أية 90)

Artinya: *Kecuali orang-orang yang minta perlindungan kepada sesuatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu telah ada perjanjian (damai) atau orang-orang yang datang kepada kamu sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kamu dan memerangi kaumnya. Kalau Allah menghendaki, tentu Dia memberi kekuasaan terhadap mereka kepada kamu, lalu pastilah mereka memerangarimu.*[18]

Ayat-ayat Al-Qur'an di atas, secara jelas telah menunjukkan bahwa perjanjian yang dilakukan orang-orang Islam dengan orang-orang non Islam itu diperbolehkan dan perjanjian itu harus dijunjung tinggi dengan cara mematuhi semua isi perjanjian sampai batas akhir waktu yang telah ditentukan.[19]

Etika politik Islam tersebut disesuaikan dengan substansi dan tujuan perjanjian. Artinya jika isi dan tujuan perjanjian itu secara politik tidak bertentangan dengan kepentingan dan misi politik umat Islam, Islam membolehkan umatnya untuk mengadakan perjanjian dan wajib mematuhi isi perjanjian yang telah disepakati. Tetapi kalau wujud dari perjanjian itu hanya sekedar manuver politik orang-orang kafir untuk mengalahkan umat Islam atau minimal dapat mengancam kepentingan umat Islam, maka Islam melarang umat mengadakan perjanjian, atau orang-orang non Muslim yang terlibat dalam perjanjian menghianati dan melanggar isi perjanjian, maka pada saat itu, umat Islam dapat mencabut kembali isi perjanjian dan perjanjian dinyatakan tidak berlaku lagi.[20] Selain itu, umat Islam tidak boleh mengadakan perjanjian bila

---

[18]*Ibid.* Dan Al-Qur'an dan Terjemahnya, Mujamma' al-Malik Fadh li Thiba'at al-Mushhaf Asy-syarif, (Madinah al-Munawwarh, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyyah, 1994)

[19]Khadijah Abu Utlah, *op. cit.,* hlm.155

[20]Muhammad Zafrullah Khan, *op. cit.,* 171 dan Ahmad Syalabi, *al-'Alaqat al-Dauliyah fi al-Fikri al-Islami* (Kairo: *Maktaba*h *al-Nahdlah al-Misriyyah*, 1987) cet. V, hlm 47

perjanjian tersebut bermaksud melemahkan dan mengeksploitasi kelompok lain.[21]

Dalam hubungan internasional, negara Islam tidak hanya sekedar boleh mengadakan perjanjian dengan negara-negara tetangga, tetapi kadang-kadang hal itu menjadi suatu keharusan untuk menghindari kontak senjata antara umat Islam dengan orang-orang non muslim di bulan-bulan yang dilarang oleh Islam, yakni: Zu al-qa'dah, Zu al-hijjah, Muharram, dan Rajab. Di bulan-bulan tersebut umat Islam dilarang bersikap ofessif terhadap musuh bahkan wajib berusaha semaksimal mungkin menghindar dari perang, kecuali musuh melanggar perjanjian dan menyerang umat Islam, dimana umat Islam tidak dapat menghindar lagi kecuali melawan menghadapi mereka. Umat Islam juga diperkenankan mengadakan perjanjian yang ditawarkan dan diusulkan oleh pihak musuh walaupun mereka tahu bahwa musuh akan menjadikan perjanjian sebagai cara untuk persiapan perang selanjutnya. Namun demikian, umat Islam juga menjadikan perjanjian tersebut sebagai alat untuk mencapai tujuan politik Islam.[22]

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, al-Gazali menjelaskan tentang "moral internasional", yakni bagaimana seharusnya masing-masing negara mengatur politik bertetangga baik terhadap negara-negara lainnya. Menurutnya hubungan bertetangga itu menimbulkan hak yang harus dihormati. Negara tetangga yang berlainan ideologi dan nasionalnya, yaitu negara "musyrik" juga mempunyai hak , yakni hak bertetangga. Negara Islam memikul suatu tugas yang besar terhadap negara-negara lain yang bertetangga, ialah hubungan yang baik harus dipelihara. Adapun dasar politik bertetangga baik (*good neighbouring policy*) ialah persahabatan dan persaudaran. Oleh sebab itu, sikap-sikap yang menimbulkan rasa takut, iri hati, dan cemburu apalagi sampai memperlihatkan sikap bermusuhan, mengganggu,

[21]Muhammad Zafrulla Khan, *op. cit.,* hlm. 171

[22]Khadijah Abu Utlah, *op. cit.,* hlm. 220-221

dan menyerang negara tetanga untuk mencari keuntungan diri sendiri sangat tidak dibenarkan oleh Islam. Dalam pandangan al-Gazali, peperangan hanyalah satu ikhtiyar untuk mempertahakan persahabatan dan persaudaraan dari gangguan negara-negara yang agressif, dan untuk memulihkan kembali bertetangga yang baik[23]

Dengan demikian, perang tidak hanya termasuk tindakan politik, tetapi juga alat politik. Senada dengan pernyataan ini, Clasewitz dalam Ahmad Syalabi mengatakan, perang bukan saja merupakan tindakan politik tetapi juga ia adalah suatu alat politik, suatu lanjutan dari pergaulan politik, yang dapat melanjutkannya dengan cara-cara yang lain.[24] Artinya perang bukan satu-satunya alat politik dalam politik Islam. Perjanjian juga dapat dijadikan alat politik untuk mencapai tujuan-tujuan politik Islam. Tujuan yang ingin dicapai oleh Islam adalah perdamaian dan keadilan yang abadi. Dengan menggunakan jalur diplomasi dan perjanjian, pertumpahan darah dari pihak-pihak yang terlibat dalam konflik dapat dihindari. Perjanjian juga dapat dijadikan alat politik untuk menurunkan bahkan menghilangkan ketegangan politik yang terjadi antara orang-orang Islam dengan masyarakat non Muslim dalam hubungan Internasional. Selain tersebut di atas, perjanjian dijadikan alat politik untuk mempertahankan dan memantapkan hubungan kerja sama yang telah berjalan dengan baik antara orang-orang Islam dengan orang-orang non Muslim.[25]

B. Macam-Macam Perjanjian

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa perjanjian didevinisikan sebagai sebuah transaksi atau kontrak (*'aqd*) yang mengandung

---

[23]lihat al-Ghazali, Ihya' 'Ulûmuddin (Bairut: Dar al-Fikr, 1980) Juz II, bab V tentang Persabahatan dan persaudaraan" pasal III mengenai bertetangga ".

[24]Dikutip dari Zainal Abidin Ahmad, Konsepsi Negara Bermoral nemurut *Imam* Al-Ghazali (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 352

[25]Khadijah Abu Utlah, *op. cit.,* hlm. 155-7 dan Ahmad Syalabi, *al-'Alaqah al-Dauliyah fi al-Fikri al-*Islam*i, op. cit.,* hlm. 47

nilai-nilai kemaslahatan bagi pihak-pihak yang terlibat dalam perang untuk menghindar dari pertumpahan darah baik dibatasi waktu atau tidak.[26] Menyimak devinisi perjanjian di atas, jika dilihat dari dimensi alokasi waktu, perjanjian dapat dibagi menjadi dua yakni; perjanjian yang bersifat sementara (الصلح المؤقت) dan perjanjian yang bersifat permanen (الصلح الدائم). Berikut ini akan dijelaskan secara terperinci kedua jenis perjanjian tersebut:

1. Perjanjian yang Bersifat Sementara(الصلح المؤقت)

Perjanjian yang bersifat sementara ini adalah sebuah perjanjian untuk mendapatkan kemaslahatan berupa menghindari diri dari perang bagi pihak-pihak yang terlibat dalam perang dalam batas waktu yang telah ditentukan yang dilakukan secara cuma-cuma bukan dengan cara membayar upeti *(jizyah*). Dan umat Islam boleh saja menolak adanya batas waktu tersebut. Perjanjian ini bisa saja betul-betul melahirkan perdamaian, tetapi kadang-kadang setelah perjanjian itu berlangsung, perang bisa saja meletus kembali.[27]

Kedua belah pihak yang terlibat dalam perjanjian tersebut wajib menjaga dan memelihara berlangsungnya perjanjian dengan cara melakukan semua isi perjanjian (*wafa'*). Merusak dan membatalkan perjanjian tanpa adanya alasan (yang dianggap prinsip oleh syara') misalnya, salah satu pihak telah melanggar salah satu isi perjanjian dinyatakan sebagai tindakan yang salah. Tetapi kalau memang ada alasan yang dibenarkan oleh syara' atau umat Islam diberi hak memilih antara melangsungkan dan membatalkan perjanjian, kemudian pihak Islam memilih yang kedua, tindakan seperti itu tetap diperbolehkan.

Pandangan tersebut di atas berdasarkan pada tindakan *Rasul Allah*, di mana beliau mematuhi dan melakukan hasil "Perjanjian

[26]Khadijah Abu Utlah, *op. cit.,* hlm. 155

[27]*Ibid,* 219

Hudaibiyah". Nabi tidak pernah melanggar isi perjanjian itu sampai orang-orang Quraisy merusak dan membatalkan perjanjian tersebut. Mereka, kelompok Quraisy, dianggap melanggar isi perjanjian karena mereka telah menyerang suku "*Khaza'ah*", salah satu suku yang bergabung dan menjadi sekutu umat Islam. Sebenarnya, kelompok Quraisy tidak dibenarkan menyerang suku tersebut sebagaimana Quraisy tidak diperbolehkan menyerang umat Islam. Namun, Quraisy telah melakukan kesalahan besar, mereka menyerang suku Khuza'ah. Atas dasar peristiwa tersebut, Nabi menilai Quraisy telah melanggar perjanjian dan Perjanjian Hudaibiyah dinyatakan batal.[28] Mengingat perjanjian itu diadakan atas kemauan bersama, maka kedua belah pihak wajib mematuhi semua isi perjanjian dan menjaga sikap-sikap yang dapat merusak dan membatalkan perjanjian sampai berakhir waktu berlakukannya.[29]

Sebagaimana dikatakan di atas, bahwa perjanjian yang bersifat sementara ini (الصلح المؤقت) berlakunya dibatasi oleh waktu sesuai dengan kesepakatan. Dalam hal batas waktu berlakunya perjanjian, para ulama fiqh berbeda pendapat. Sebagian besar ulama, termasuk para pengikut Imam Hanafi, Imam Maliki dan Imam Hambali, tidak setuju dengan adanya batasan waktu dalam sebuah perjanjian. Karena menurut pandangan mereka, perjanjian itu sebuah kebutuhan dan memuat banyak kemaslahatan.[30] Sementara Imam Syafi'i dan para mengikutnya mempunyai pendapat yang berbeda. Menurut mereka, sebuah perjanjian itu harus mempunyai batas waktu, minimal tidak kurang dari empat bulan dan batas maksimal tidak lebih dari 10 tahun. Dan batas waktu tersebut dapat berubah sesuai dengan kondisi (lemah dan kuat) umat Islam misalnya, jika

---

[28] *Ibid.*, hlm. 163-4

[29] *Ibid.*, hlm. 222

[30] Al-Kama bin Al-hammam, *Fathul al-Qadir* (Bairut: *Dar al-Fikr*, 1976) jus IV, hlm. 393 ; Ibnu Qadamah, op. cit., jus X, hlm. 460

posisi dan kondisi umat Islam kuat, mereka boleh membuat batas waktu perjanjian dalam waktu empat bulan hingga waktu yang kurang dari satu tahun. Karena kalau lama batas waktu itu sampai satu tahun, musuh wajib membayar upeti. Namun, Jika posisi dan kondisi umat Islam lemah, batas waktu perjanjian itu boleh dibuat selama 10 (sepuluh tahun) tahun. Hal ini sesuai batas waktu yang ditentukan oleh Nabi dalam Perjanjian Hudaibiyah.[31] Dan menurut pengikut Imam Syafi'i, andaikata dalam waktu sepuluh tahun umat Isalm masih tetap lemah, belum memiliki kekuatan yang dapat diperhitungkan, pemimpin umat Islam tetap diperbolehkan memperbaharui perjanjian dengan batas waktu yang sama.[32] Pendapat terakhir ini dapat diartikan bahwa perintah dapat saja ditinggalkan berdasarkan keputusan pemimpin yang dipandang lebih mempunyai nilai strategis bagi umat Islam. Pernyataan ini berdasarkan atas diperbolehkan umat Islam untuk mengadakan perjanjian dengan orang-orang non Muslim untuk kepentingan dan kemaslahatan umat Islam sendiri. Dan alasan lain yang juga dipandang prinsip adalah bahwa Islam lebih menghendaki perdamaian dibandingkan perang. Jika selama batas waktu perjanjian, umat Islam tidak mendapat sesuatu yang bernilai strategis bagi Islam baik sebagai politik maupun agama, boleh saja umat Islam menambah waktu lebih dari sepuluh tahun.[33] Tegasnya, lamanya batas waktu perjanjian banyak berdasarkan atas kondisi dan kebutuhan umat Islam. Jika umat Islam membutuhkan perjanjian selama satu tahun, cukup mengadakan perjanjian satu tahun, tetapi jika mereka membutuhkan perjanjian dalam waktu yang lama misalnya, sepuluh tahun atau lebih, juga tetap diperbolehkan.

---

[31] *Imam* Syafi'*i*, *Al-Um* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1975) jus IV, hlm. 110

[32] Khadijah Abu Utlah, *op. cit.,* hlm. 222-3

[33] *Ibid*., hlm. 223

2. Perjanjian yang Bersifat Permanen (الصلح الدائم)

Perjanjian jenis kedua ini oleh ulama fiqh disebut عقد الذمة yaitu kontrak yang berada di bawah lindungan pemerintahan Islam. Artinya sebuah kontrak yang melindungi hak hidup orang-orang non muslim di negara Islam dan mereka wajib membayar upeti kepada pemerintah Islam. Masa berlakunya perjanjian seperti ini tidak mempunyai batas akhir.[34]

Umat Islam yang mengadakan perjanjian damai dengan masyarakat *Zimmi* harus dipimpin langsung oleh pemimpin mereka atau wakilnya. Jika tidak demikian, perjanjian damai tersebut tidak dianggap sah dan masyarakat *Zimmi* tidak mendapatkan hak dalam perjanjian tersebut. Adanya keharusan ini karena megadakan perjanjian dengan masyarakat *Zimmi* (عقد الذمة)membutuhkan pertimbangan dan pemikiran yang mendalam dan luas, serta mengkaji segala kemungkinan yang akan terjadi. Jika perjanjian tersebut langsung dipimpin pemimpin umat Islam atau penggatinya, perjanjian itu tidak hanya sekedar sah dan berlangsung tanpa batas waktu, tetapi juga masyarakat *Zimmi* akan mendapat hak dari perjanjian tersebut.

Menurut pendapat ulama fiqh, berlakunya perjanjian jenis kedua ini berdasarkan pada surat al-Taubah, ayat 29 yang artinya:

> "Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan pada yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaa tunduk".

Adanya perintah membayar upeti bagi non Muslim itu menunjukkan bahwa perjanjian itu berlangsung tanpa ada batas waktu. Dan sebaliknya, jika mereka membangkang tidak mau

[34] *Ibid.*, hlm. 217

membayar upeti, umat Islam diperihtah untuk memerangi mereka sampai mereka bersedia membayar upeti.[35] Selama mereka bersedia membayar upeti kepada pemerintahan Islam, perjanjian yang tetap berlaku. Namun, sebaliknya perjanjian sudah tidak dianggap berlaku lagi bila mereka mengadakan perlawanan dengan cara menolak untuk membayar upeti. Di samping berdasarkan Al-Qur'an, para ulama merujuk kepada Sunnah Nabi; bahwa Nabi Muhammad selalu memberikan petunjuk kepada panglima perang Islam, beliau mengatakan " *Jika kamu menjumpai musuh-musuhmu dari kalangan kafir musyrik, hendaklah kamu ajak mereka untuk melakukan tigal hal, pertama ajaklah mereka masuk Islam. Jika mereka menerima ajakanmu, terimalah mereka dan jika menolak, suruh mereka bayar upeti.*[36] Dalam bukunya "*Al-Um*", Imam Syafi'i mengatakan bahwa Nabi Muhammad telah mengadakan perjanjian damai dengan penduduk "Ailah" dengan syarat wajib bayar upeti atas mereka sebanyak tiga ratus dinar. Beliau juga megadakan perjanjian damai dengan masyarakat *Zimmi* yang menetap di Yaman dengan syarat yang sama.[37]

Tampak dengan jelas bahwa tindakan Nabi tersebut menunjukkan bahwa perjanjian damai yang diadakan dengan pihak yang kalah perang harus mencantumkan syarat bayar upeti. Dan perjanjian yang mencantumkan syarat wajib membayar upeti bagi pihak yang kalah dalam perang itu termasuk katagori perjanjian yang bersifat permanen. Peranan upeti dalam perjanjian jenis ini sangat besar sekali, karena eksistensi perjanjian banyak bergantung pada pembayaran *jizyah*.

Dengan demikian, ada dua kemungkinan yang akan terjadi pada perjanjian yang bergantung pada *jizyah*: pertama, perjanjian damai tersebut akan berlangsung tanpa ada batas akhir jika kaum *Zimmi* tetap bersedia membayar upeti pada pemerintah Islam dan

---

[35] *Ibid.*, hlm. 218

[36] *Ibid.,* hlm, 218

[37] *Imam* Syafi'i, *Al-Um, op. cit.,* hlm. juz IV, hlm. 120

pada saat yang sama mereka masih tetap memeluk agama lama (non Islam). Perjanjian seperti ini yang termasuk dalam perjanjian yang bersifat permanen (الصلح الدائم). Kedua, perjanjian tersebut akan berakhir atau dibatalkan ketika mereka meningalkan agama lamanya dan masuk agama Islam. Jika hal ini terjadi, ke-*Islam*-an mereka secara langsung memelihara dan mengamankan darah dan harta mereka. Islam melarang membunuh mereka dan pada saat yang sama hukum Islam berlaku bagi mereka sebagaimana berlaku bagi orang-orang Islam lainnya. Di samping itu, perjanjian damai itu dianggap batal jika mereka mengadakan pemberotakan melawan pemerintah Islam atau mereka berkoalisi dengan musuh-musuh Islam untuk menyerang Islam dan umat Islam. Namun demikian, perbuatan yang dilakukan secara perorangan misalnya, seorang wanita *Zimmi* tidak membayar upeti karena memang tidak ada kewajiban baginya atau salah seorang diantara mereka menganiaya orang Islam sampai mati, melakukan perampokan, manjadi mata-mata musuh, dan berbuat zina dengan wanita Islam, semua tindakan di atas tidak dapat membatalkan perjanjian. Namun demikian, orang yang melakukan perbuatan tersebut harus pendapat tindakan pendidikan.[38]

C. Syarat-Syarat Perjanjian Yang Mengikat

Dalam hubungan internasional, eksistensi perjanjian sebagai alat politik akan diakui oleh syariat Islam dan dapat mengikat pihak-pihak yang terlibat dalam perjanjian jika perjanjian tersebut memenuhi syarat-syarat yang ada dalam politik Islam.

Di bawah ini akan dijelaskan syarat-syarat perjanjian yang ada dalam politik Islam :

[38] *Op. cit.,* hlm. 127-9

1. Perjanjian yang ada memberikan kemaslahatan bagi Umat Islam baik secara politik maupun agama,[39] seperti menghindari pertumpahan darah dari kalangan umat Islam, atau timbulnya keinginan dari orang-orang non Muslim untuk masuk agama Islam, atau umat Islam terhindar dari krisis ekonomi dan sosial.[40]
2. Perjanjian yang akan mengikat seluruh orang kafir, hendaknya orang yang mengadakan dan terlibat dalam perjanjian itu adalah kepala negara Islam atau orang yang mewakilinya. Adapun perjanjian yang diadakan orang-orang Islam dengan orang-orang kafir yang berada pada wilayah tertentu, maka orang yang terlibat dalam perjanjian itu dapat langsung kepala negara Islam atau wakilnya atau orang yang telah diangkat oleh kepala negara untuk menjadi wali di wilayah orang-orang kafir tersebut.[41] Begitu juga bagi orang-orang kafir, orang yang menjadi wakil adalah orang yang diangkat atau ditunjuk sebagai wakil dari kalangan mereka dalam perjanjian itu.[42]
3. Imam Syafi'i dan Imam Hambali memandang bahwa perjanjian dapat dikatakan sah bilamana berlakunya perjanjian itu dibatasi oleh waktu. Jika perjanjian itu tidak dibatasi oleh waktu, mengadakan perjanjian tidak diperbolehkan karena menurut pandangan mereka, perjanjian tersebut mengarah pada meninggalkan *jihad* secara keseluruhan.[43]
4. Materi-materi perjanjian harus tidak bertentangan dengan hukum-hukum dasar Islam dan syari'at Islam yang bersifat umum yang menjadi pegangan hidup bagi setiap individu-individu dari umat Islam.

---

[39]*Imam* Ramli, *Nihayat al-Tuhtaj* (Bairut: Dar al-Fikr, 1976) juz VIII, hlm. 100

[40]Ahmad Syalabi, al-'Alaqah al-Dauliyah wa al-fikr al-Islami, *op. cit.,* hlm. 49

[41]Khadijah Abu Utlah, *op.cit*., hlm.109

[42]Ahmad Syalabi, *op. cit.,* hlm. 49

[43]Ibnu Qad*a*mah, *Al-Mughni,* (Bairut: Dar al-Fikr, 1988) juz 10, hlm. 517; Imam Ramli, *op. cit.,* juz 8, hlm. 101

Syarat pada nomor empat ini berdasarkan pada sabda *Rasulullah* yang berbunyi "*setiap syarat yang tidak berdasarkan kitab Allah adalah batal*". Makna yang terkandung dalam hadits ini adalah bahwa kitab Allah tidak mengakui dan menolak syarat tersebut. Syari'at Islam tidak mengakui keabsahan suatu perjanjian bila wujud perjanjian itu akan menghancurkan individu-individu dari orang Islam, dan memberikan peluang kepada musuh-musuh Islam untuk menghancurkan umat Islam secara keseluruhan atau perjanjian itu memperlemah posisi umat Islam dan memecah persatuan mereka.

5. Pelaksanaan perjanjian, termasuk pembahasan materi-materi yang sudah tertuang dalam teks perjanjian, atas dasar kesediaan kedua belah pihak yang terlibat dalam perjanjian. Islam memandang sebuah perjanjian tidak mempunyai nilai (baca kekuatan hukum) bila pelaksanaanya atas dasar paksaan dan kekuasaan. Point yang kelima ini sesuai dengan sifat dan karateristik transaksi. Dan pada dasarnya perjanjian yang diadakan atas dasar paksaan justru akan mengancam eksistensi perjanjian itu sendiri.
6. Perjanjian yang diadakan harus mempunyai sasaran dan tujuan yang nyata dan jelas. Hak-hak dan kewajiban-kewajiban bagi kedua belah pihak yang tertuang dalam teks harus jelas dan tegas sehingga tidak menimbulkan interpretasi-interpretasi baru.[44] Dan semua hasil perjanjian harus ditulis pada lembaran kertas dengan dibubuhi tanda tangan dari kedua pihak yang ada.[45] Al-Qur'an sangat khawatir terhadap eksistensi perjanjian dimana ketentuan-ketentuan yang terdapat di dalamnya tidak jelas dan kabur. Firman Allah dalam surat al-Nahl ayat 94 :

ولا تتخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم.

[44]Khadijah Abu Utlah, *op. cit.,* hlm. 160

[45]Ahamad Syalabi, *op. cit.,* 48

(Dan janganlah kamu jadikan sumpah-sumpahmu sebagai alat penipu di antaramu, yang menyebabkan tergelincir kaki (mu) sesudah kokoh tegaknya, dan kamu rasakan kemelaratan (di dunia karena kamu menghalangi (manusia) dari Jalan Allah: Dan bagimu azab yang besar).[46]

7. Perjanjian itu tidak menghilangkan keagungan dan kemuliaan Islam. Jika perjanjian atau ada beberapa point perjanjian yang menghilangkan keagungan dan kemuliaan Islam, perjanjian itu tidak dianggap sah. Juga tidak dianggap sah bila dalam perjanjian tersebut tercantum syarat yang mengandung larangan pelepasan tawanan perang dari tentara-tentara Islam yang telah ditangkap oleh musuh dalam medan pertempuran, atau syarat yang berbunyi bahwa umat Islam atau orang-orang *Zimmi*, yang ada di bawah kekuasaan pemerintah Islam, agar meninggalkan kekayaan mereka, atau menyerahkan tawanan perang muslim yang melarikan diri dari wilayah orang-orang kafir (musuh) kepada mereka, dan bentuk syarat-syarat lain yang dapat menghilangkan kemuliaan Islam.[47] Penyerahan harta oleh umat Islam, yang tidak mempunyai nilai strategis dan dampak politik, terhadap musuh termasuk tindakan yang dapat menghilangkan keagungan Agama Islam.[48]

Khusus point ke tujuh ini, para Ulama fiqh memberikan penjelasan, jika penyerahan harta itu merupakan jalan satu-satunya yang harus ditempuh oleh umat Islam untuk menyelamatkan nyawa, seperti tentara muslim yang ditawan dan disiksa oleh orang-orang kafir, atau umat Islam khawatir jika mereka tidak menyerahkan hartanya kepada orang-orang non muslim, mereka akan dihancurkan, maka dalam kondisi seperti itu, penyerahan harta kepada orang-orang non muslim menjadi wajib.[49] Namun, sebagian ulama' yang lain juga berpendapat bahwa dalam bentuk

[46]Mujamma' al-Malik Fadh li Thiba'at Mushhaf as-syarif, *op. cit.,* hlm. 416

[47]Khadijah Abu Utlah, ., *op. cit.,* 161

[48]Ahmad Syalabi, *op.cit*., hlm. 49

[49]Imam Ramli, *op. cit.,* juz 8, hlm. 102

dan kondisi apapun, umat Islam tidak diperbolehkan menyerahkan harta mereka kepada orang-orang non Muslim (musuh) karena tindakan itu dapat menimbulkan sikap kecongkakan orang-orang non Muslim dan merendahkan keagungan Islam dan martabat umat Islam.[50] Kelompok yang kedua ini tampaknya lebih ekstem daripada kelompok yang pertama. Mereka tidak mengenal sikap "kompromi" dan lentur sebagai suatu siasat untuk mendapatkan kemaslahatan yang lebih besar dan bermakna bagi kehidupan masa depan umat Islam. Mereka khawatir jika umat Islam bersikap lunak terhadap musuh-musuh Islam, umat Islam akan kehilangan harga diri di hadapan mereka dan bila hal ini terjadi berarti secara politik kekuatan umat Islam mulai berkurang. Di samping itu, mereka berpandangan bahwa umat Islam berkewajiban menjaga keagungan dan kemuliaan Islam sekalipun nyawa taruhannya--sebagai salah satu bentuk pengenjahwentahan konsep *jihad*. Jika ditelusuri lebih jauh, pendapat kedua ini tetap mempunyai kelemahan; pertama dalam situasi perang, pihak yang kalah tidak dapat banyak berbuat untuk melawan musuh yang kuat apalagi sampai mengalahkannya. Kedua, dalam kondisi seperti itu, mereka tetap berupaya bagaimana mereka dapat terhindar dari kekalahan perang yang lebih besar atau kehancuran dengan cara melakukan tindakan politik yang dapat dibenarkan oleh etika dan moral agama. Dan penyerahan harta oleh pihak yang kalah terhadap pihak yang menang termasuk tindakan politik yang mempunyai dampak-dampak politik tertentu bagi pihak yang melakukan.

[50]Khadijah Abu Utlah, *op. cit.,* lhm. 166

BAB IV

KONFLIK POLITIK-MILITER ANTARA MAKKAH DAN MADINAH SEBELUM PERISTIWA POLITIK HUDAIBIYAH

Selama Periode Makkah (tahun 610--622) Nabi Muhammad hanya mengkonsentrasikan diri kepada gerakan keagamaan. Gerakan tersebut belum mengandung muatan politik, apalagi gerakan politik *an-sich*. Di mata masyarakat Makkah, gerakan keagamaan ini diyakini akan mengancam kehancuran pranata sosial dan ekonomi mereka yang sudah mapan. Oleh karena itu, mereka tidak segan-segan memperlihatkan sikap antagonistik-intimidatif kepada Nabi, sebagai manifestasi dari penolakan mereka terhadap agama baru yang dibawanya, yang pada ujungnya membatasi dan mempersulit Nabi tidak hanya dalam melakukan gerakan keagamaan, tetapi juga aktivitas ekonomi Nabi dan para pengikutnya.[1] Senada dengan pernyataan di atas, Mahmudunnasir menjelaskan bahwa masyarakat Quraisy menilai agama yang dibawah oleh Nabi Muhammad itu bersifat revolusioner, yakni agama yang mau menghancurkan struktur Arabia yang sudah dinilai mapan dan selama beberapa abad telah menguntungkan diri mereka.[2] Selanjutnya ia mengatakan, "... *and to build a new society based on the doctrine of monotheisme and the concept of universal brotherhood*".[3]

Usaha mempertahankan kemapanan yang dilakukan masyarakat Makkah juga telah menguburkan pengakuan mereka atas kebenaran ajaran baru Nabi, bukan berarti melenyapkan pengakuan itu sama

---

[1]W. Montgomery Watt (selanjutnya disebut "Watt), Islam*ic Political Thought*(A) (British: Edinburgh Paperbacks, 1987) hal. 3--4, lihat Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen* (B), (Cambridge: University Press, 1969) hal. 47-65

[2]Syed Mahmudunnasir (selanjutnya disebut "Mahmud"), *Islam Its Consept & History* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981) hlm. 91

[3] Ibid., hlm. 91

sekali. Nihilnya pengakuan sebagian masyarakat Quraisy atas kebenaran Islam sebagai sebuah sistem ajaran kemungkinan besar sulit dibuktikan jika hanya semata-mata Islam itu sendiri, bukan karena adanya unsur-unsur tertentu seperti disebutkan di atas. Oleh karena itu, betapa pun kecilnya wujud pengakuan mereka terhadap ajaran Nabi tersebut secara politis sebenarnya tetap menjadi potensi dasar bagi Nabi untuk melakukan intervensi politik. Namun demikian, tidak dapat dikatakan bahwa pada saat itu, Nabi sudah mempunyai kekuatan politik karena di Makkah Nabi Muhammad dan para pengikutnya masih tergolong umat yang lemah dan tertindas sebagai akibat dari antagonisme masyarakat Makkah.[4]

Antagonisme masyarakat Makkah yang semakin kuat itu tidak dapat disiasati oleh Nabi Muhammad dan para pengikutnya kecuali dengan cara *hijrah*[5] ke Madinah (Yatsrib) yang dimulai pada tahun 622.[6] Tindakan *hijrah* Nabi ini tidak saja menghapus antagonisme dan kebencian masyarakat Makkah terhadap Nabi dan para pengikutnya, tetapi justru sebaliknya, terbukti setelah mengetahui Nabi dan pengikutnya berangkat ke Madinah, kaum Quraisy mengadakan sayembara pembunuhan dengan pernyataan penuh kebencian; barang siapa dapat menangkap Muhammad baik mati ataupun hidup akan diberi hadiah seratus ekor unta.[7] Sebelum sampai di Madinah, Nabi Muhammad bersama dengan para pengikutnya sempat mampir di

---

[4]Watt (A), *lo. cit*., Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Bergabai Aspek* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1985) cet. ke-5, jilid I, hlm. 92

[5]Bernard Lewis menilai bahwa *Hijrat* itu merupakan suatu tindakan nyata Nabi dan para pengikutnya untuk tidak berdiam dan tinggal di bawah kekuasaan kaum pagan di Makkah tetapi, bersama-sama dengan para pengikutnya memilih tempat lain (Yasrîb). Di tempat ini, mereka dapat membangun sebuah masyarakat politik muslim dan menjalankan kehidupan secara Islami. *Hijrat adalah* titik balik dalam misi keNabian Muhamad, dan belakangan diadopsi sebagai titik awal era kaum muslimin. (Bernard Lewis, The political Language of *Islam* , Chicago,the University of Chicago, tt, hal. 158)

[6]Carl Brockelmann (selanjutnya disebut Brockelmann), *History of the* Islam*ic Peoples* (London, Routledge & Kegan Paul Limited, 1949) hlm.20

[7]A. Syalabi (selanjutnya disebut "Syalabi"), *Al-Tarikh Al*-Islam*iyah wa Al-Hadarah al*-Islam*iyah* (Kairo: *Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah*, 1878) jilid. I, cet. VIII, hlm. 210-211

Quba' selama empat hari (versi lain sepuluh hari). Selama di Quba', Nabi bersama dengan umat Islam membangun masjid di atas tanah bani 'Umar bin 'Auf.[8]

Mengenai jumlah umat Islam, baik dari kalangan Muhajirin, maupun Anshar yang bersama Nabi *hijrah* ke Madinah atau ketika Nabi tiba di Madinah tidak diketahui secara pasti. Thomas W. Arnold hanya mengungkapkan jumlah sahabat Muhajirin. Menurutnya, bahwa dalam tempo dua bulan setelah Nabi menganjurkan para sahabatnya untuk *hijrah*, umat Islam yang berangkat ke Madinah kurang lebih 150 orang.[9] Sementara Ibn Kasir menyebutkan jumlah masyarakat Madinah yang menyambut kedatangan Nabi dan Abu Bakr ketika tiba di Madinah, mereka berjumlah lima ratus orang yang terdiri dari orang-orang dewasa dan anak-anak (laki-laki dan perempuan).[10] Dari kedua penjelasan di atas dapat diperkirakan jumlah umat pada saat itu, yakni mereka semua mencapai kurang lebih enam ratus lima puluh orang, tiga ratus orang di antaranya adalah orang dewasa.[11]

Di Madinah, Nabi Muhammad beserta para pengikutnya langsung mengadakan gerakan keagamaan yang lebih nyata yang ditandai dengan melakukan shalat jum'at--Shalat jum'at yang pertama kali -- di atas tanah Bani Salim bin 'Auf. Di atas tanah inilah kemudian

---

[8]Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari(selanjutnya disebut "al-Tabari"), *Tarikh Al-Umam wa Al- Muluk* (Kairo: Dar al-Fikr 1979) hlm. 249

[9]Thomas W. Arnold (selanjutnya disebut Thomas), The Preaching of Islam (New Delhi: LPPA Publication, 1995) cet. III, hlm. 26

[10]Ibn Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah* ((Bairut: *Dar al-Kutub al-'Ilmiyah*, 1985) jilid II, juz III, hlm. 194

[11]Jumlah ini sama dengan jumlah yang diperkirakan oleh Abdullah Haji Ali Hasan. Menurutnya, di Madinah, terdapat sekitar tiga ratus orang Islam ketika Nabi Muhammad tiba di Madinah. (Abdullah Haji Ali Hasan, "Perkembangan Madinah Satu Uraian Ringkas", dalam *Jurnal Syari'ah Akademi Islam University Malaya,* Malaysia: Berita Publish, 1993)

didirikan sebuah masjid[12] yang bernama Masjid Al-Nabawi sebagai *central of Islamic activity*.[13]

Secara politik, apa yang dilakukan Nabi Muhammad di Madinah pada tahun pertama hijrah ini juga merupakan demonstrasi kekuatan politik yang sudah dimiliki oleh Nabi. Walaupun tidak seberat di Makkah, Nabi Muhammad juga menghadapi kesulitan dan tantangan di Madinah, terutama dari kalangan Yahudi. Lahirnya Piagam Madinah sebenarnya diilhami oleh persoalan-persoalan yang di hadapi Nabi Muhammad dan umat Islam di Madinah.

Piagam tersebut tidak hanya menjadi solusi problematika-problematika yang muncul di tengah-tengah masyarakat Madinah--baik umat Islam maupun non Islam--, tetapi lebih dari itu piagam tersebut telah menjadi landasan seluruh masyakarat Madinah dalam hidup bernegara. Dari Piagam Madinah itulah, Nabi Muhammad telah berhasil membangun sebuah masyarakat politk (atau negara kota jika dibenarkan menyebut demikian) atas dasar prinsip-prinsip kesamaan, kekebasan dan persaudaraan.[14] Di samping itu, Nabi Muhammad juga mampu membangkitkan suatu rasa persatuan bangsa di antara suku-suku yang selalu berperang.[15]

Di sini, Islam telah menjadi satu kesatuan agama-politik. Gerakan keagamaan Nabi tidak dapat dipisahkan dari gerakan politik. Keberhasilan Nabi dalam gerakan tersebut layak disebut keberhasilan agama-politik. Selanjutnya Nabi Muhammad tidak saja disebut *Rasul Allah,* tetapi juga disebut sebagai Kepala negara. Untuk memperkuat pernyataan ini, dapat diperhatikan perdapat Thomas W. Arnold berikut:

---

[12]Op. cit., hlm. 255

[13]Haykal, *op. cit*,. 220

[14]Keterangan lebih lanjut tentang Piagam Madinah dapat membaca langsung Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang dasar 1945* (Jakarta, UI-Press, 1995) dan J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah ditinjau dari Pandangan Al-qur'an*, (Jakarta, Raja granfindo Persada, 1994)

[15]Mahmud, *op. cit.,* hlm. 130-131

It was Muhammad's desire to found a new religion, and in this he succeeded; but at the same time he founded a political sistem of an entirely new and peculiar character. At first his only wish was to convert his fellow-countrymen to the belief in the One God-- Allah; but along with this he brought about the overthrow of the old sistem of government in native city, and in clace of the tribal aristocracy under which the conduct of affairs was shared in common by the ruling families, he substituted an absolute theocratic monarchy, with himself at the head as vicar of God upon earth.[16]

Nabi Muhammad telah membangun sebuah masyarakat politik yang melahirkan ketentraman dan kedamaian bagi seluruh masyarakat Madinah, terutama kalangan Muhajirin. Para shahabat yang disebut terakhir ini mulai berfikir bagaimana seharusnya bersikap dalam menghadapi masyarakat Makkah, suatu pemikiran yang hampir tak pernah mereka tinggakan sejak mereka *hijrah* dari Makkah. Di Makkah ini terletak Ka'bah, rumah *Ibrahim*, tempat mereka dan semua orang Arab berziarah. Dapatkah mereka (*Muhajirin*) meninggalkan kewajiban-kewajiban yang sejak dulu mereka jalankan sampai pada detik terakhir sebelum mereka dikeluarkan dari Makkah. Di Makkah tidak hanya terdapat keluarga mereka, seperti istri, suami, anak, ayah dan ibu yang menjadi bagian dari hidup mereka dan akan membuat mereka prihatin bila mereka (keluarga Makkah) masih tetap syirik, tetapi juga harta-benda dan perdagangan mereka yang telah disita oleh Quraisy tatkala mereka hengkang dari Makkah.

Yang jelas mereka tidak pernah mau mengulangi lagi pengalaman pahit yang telah membuat mereka menderita selama 13 (tiga belas) tahun di bawah keangkuhan masyarakat Makkah. Mereka tidak mungkin menyerah, apalagi menghambakan diri kepada orang-orang yang telah menyiksa mereka dan menghambat perkembangan agama tauhid.[17]

Api dendam dan kebencian Muhajirin terhadap masyarakat Makkah tidak dapat disembunyikan walau tidak dapat diimplementasikan dalam bentuk sikap yang nyata. Namun, yang jelas seiring

---

[16] *Op. cit.*, hlm. 32

[17] Muhammad Husain Haykal (selanjutnya disebut "Haykal"), *Hayatu Muhammad* (Kairo: *Dar al-Ma'arif*, t.t.)cet. XI, hlm. 240-241

dengan bertambah kuat dan kokohnya umat Islam di Madinah, Masyarakat Makkah tetap bersikap arogan dan antagonis terhadap Umat Islam Madinah yang jumlahnya semakin besar. Tentu, hal ini membuat masyarakat Madinah merasa cemas dan khawatir. Ketegangan politik antara masyarakat Makkah dan Umat Islam Madinah tidak dapat dihindari--ketegangan politik yang terjadi antara dua negara kota yang sama sekali tidak mempunyai persamaan hampir dalam semua aspek kehidupan.

Dalam suasana yang sangat mencekam itu, untuk pertama kalinya umat Islam Madinah mendemontrasikan kekuatan militer dan manuver perang yang berlangsung dari bulan kedelapan tahun pertama *hijrah* sampai bulan Ramadlan tahun kedua. Tujuannya adalah untuk memperlihatkan kepada masyarakat Makkah akan kekuatan militer dan kekuasaan umat Islam Madinah. Sepanjang waktu yang telah disebutkan di atas, umat Islam Madinah telah melakukan demontrasi militer dalam bentuk pengiriman satuan pasukan ke daerah yang biasa dilalui oleh kafilah Makkah sebanyak delapan kali dengan jumlah pasukan enam puluh sampai dua ratus orang. Nabi Muhammad memimpin langsung manuver tersebut sebanyak empat kali. Di sepanjang rute yang dilalui, satuan-satuan pasukan Islam tadi mengadakan perjanjian damai dengan kabilah-kabilah yang ada di sekitar rute tersebut.

Satuan pasukan Islam yang terakhir berangkat (pada bulan Rajab tahun kedua *Hijrah*) berjumlah 80 orang Muhajirin di bawah komando 'Abdullah bin Jahasy menuju ke tanah Nakhlah, daerah yang terletak di Makkah dan Ta'if. Di tempat itulah, mereka berjumpa dengan Kafilah Makkah di bawah pimpinan ‘Amar al-Hadrami yang baru datang dari Ta'if. Pasukan Islam tidak sabar lagi, mereka langsung menyergap kafilah Makkah tersebut dan berhasil membunh ‘Amar al-Hadrami, sementara yang lain melarikan diri. Pasukan Islam pulang ke Madinah dengan membawa dua orang tawanan ‘Usman bin ‘Abdullah dan Hakam bin Kaisan beserta rampasan perang.

Berangkat dari peristiwa berdarah inilah, ketegangan konflik politik di antara kedua negara kota tersebut semakin memanas.[18] Puncak dari konflik itu ditandai dengan perang terbuka antara pasukan Makkah di bawah komando Abu Jahl dengan pasukan Madinah yang langsung dipimpin oleh Nabi Muhammad. Perang tersebut merupakan perang terbuka pertama kali --setelah *hijrah*-- terjadi di lembah Badr pada tanggal 27 Ramadlan tahun kedua. Walaupun jumlah pasukan Makkah jauh lebih besar (sembilan ratus lima puluh sampai seribu orang) dibandingkan dengan pasukan Islam Madinah yang hanya berjumlah tiga ratus lima belas orang, tatapi pasukan Islam tidak hanya mampu menghentikan dan melumpuhkan serangan pasukan Quraisy tersebut, bahkan juga membunuh Abu Jahl, orang yang paling berambisi menghancurkan umat Islam. Perang yang sangat dahsyat kemudian terkenal dengan sebutan perang *Badr al-Kubra*.[19]

Setelah perang *Badr al-Kubra* ini, sudah tiada harapan bagi kedua belah untuk mengadakan rekonsiliasi. Apalagi Masyarakat Makkah di bawah pimpinan Abu Sufyan telah membangun pasukan dengan kekuatan yang jauh lebih besar dari waktu-waktu sebelumnya untuk mengadakan serangan balasan. Kemudian perang pun tidak dapat dihindari. Kali ini pasukan Islam kalah besar. Akibat kekalahan ini, pasukan Makkah tidak saja berani melakukan sejumlah agresi ke Madinah, tetapi juga blokade ekonomi.[20] Walhasil bahwa konflik politik antara Makkah dan Madinah yang berlangsung sejak tahun pertama sampai keenam *hijrah* telah memakan banyak korban jiwa dan harta yang berakhir dengan penderitaan bagi pihak yang kalah perang.

---

[18]Ja'far Subhani (selanjutnya disebut Ja'far), *The Massage* (t.tp.: Foreign Departement of Be'that Foundation, 1984) cet. I, 305-308

[19]Al-Tabari, *op. cit.,* hlm. 266-272, Muhammad al-Gazaalî (selanjutnya disebut al-Ghazali), *Fiqhus-Sirah*, terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir (Bandung, Al-Ma'arif, tt) cet. X, hlm. 371-389

[20]Watt (B), *op. cit.,* 138-174

Selanjutnya di bawah ini akan dibahas kondisi masyarakat Makkah sebelum terjadi peristiwa politik di Hudaibiyah. Pembahasan ini mencakup agama, ekonomi, sosial-politik sebagai berikut:

A. Kondisi Agama, Ekonomi, Dan Sosio-Politik Makkah

1. Agama

Sebelum datangnya Islam, masyarakat Makkah terkenal sebagai pemeluk agama wasani[21] (**وثني**). Suku Quraisy[22], sebagai penguasa Makkah, memiliki banyak berhala yang ada di dalam Ka'bah[23] dan di sekitarnya. Dalam pandangan masyarakat Makkah, bahwa berhala-hala yang mereka sembah itu merupakan manifestasi ketuhanan dari berbagai kepercayaan mereka, Al-Qur'an telah menyebutkan satu kepercayaan semacam itu, " *Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka, 'siapa yang menciptakan langit dan bumi?' niscaya mereka menjawab, 'semuanya diciptakan oleh Yang Maha perkasa lagi Maha Mengetahui,"* [24]

---

[21]Menurut al-Razi, sampai kapan pun tidak ada sesuatu yang menyerupai Allah dalam sifat Wujud, Qudrat, Ilm, dan Hikmat-Nya , namun, dalam agama Watsani terdapat dua Tuhan; Tuhan sebagai Al-Halim yakni dzat yang berbuat baik dan Tuhan sebagai Al-Safih yakni dzat yang berbuat kejahatan. (Muhammad Ibrahim al-Fayumi*, Fi al-Fikr al-Dini al-Jahili Qabl al-*Islam (Kairo: 'Alam al-Kutub, 1979, 220-1)

[22]Suku Quraisy diakui sebagai suku pemeberani (الحماسة) disamping suku-suku yang lain, seperti suku Kunanah, Judailah, dan Qais. Predikat tersebut melekat pada diri suku Quraisy karena suku tersebut keras dalam mempertahankan ajaran agama disamping bersifat tempramental dan berani. Mereka hidup di daerah Muzdalifah bukan dipadang Arafah. Mereka mengatakan: Kami adalah keluarga Allah, oleh karena itu, kami tidak mau keluar dari Tanah Haram dan mereka tidak boleh masuk Tanah Haram melalui pintu mana saja karena mereka tergolong orang-orang yang dilarang. (Muhammad Ibrahim, op. cit., hlm. 196

[23]Di zaman jahiliyah, ada rumah ibadah yang bernama ذوالخلصة dan terkenal dengan sebutan الكعبة اليمانية الشافية . Di rumah tersebut terdapat banyak berhala yang disembah oleh masyarakat Yaman. Sedangkan Ka'bah yang berada di Makkah disebut الكعبة الشامية. (Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Fi al-Fikr al-Dini al-Jahili Qabl al-Islam*, op. cit., hlm 204

[24]Q. S. a*l-Zukhruf*/ 43:9

Bangsa Arab[25] meyakini adanya kekuatan gaib (Tuhan) sebagai sumber kehidupan yang mempengaruhi kesejahteraan dan penderitaan hidup manusia. Karena itu, mereka mendekatkan diri kepada-Nya dengan melakukan penyembahan ritualitas keagamaan. Kepercayaan atas adanya Tuhan mereka warisi secara turun temurun dari Nabi Ibrahim dan anaknya, Nabi Ismail . Ajaran yang dibawa Nabi Ibrahim itu disebut *millah hanifiyyah* atau agama monoteisme. Oleh Al-Qur'an, Ibrahim disebut *hanif* dan Muslim[26]

ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين

> Artinya: Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri (kepada Allah) dan sekali-kali bukanlah dia termasuk golongan orang-orang musyrik.

Tetapi dalam kepercayaan mereka ini, telah terjadi penyimpangan karena penyembahan mereka kepada Tuhan telah bercampur dengan takhayul dan kemusyrikan. Penyimpangan dari agama *hanifiyyah* itu disebut "*wattsaniyyah*" (yang menyembah berhala), yaitu agama yang menyekutukan Allah dengan mengadakan penyembahan kepada *anshâb, autsân*, dan *ashnâm*, yakni patung-patung yang terbuat dari batu, kayu, emas, perak, dan logam.[27] Dengan demikian, keyakinan

---

[25]Orang-orang yang berfikiran cerah di kalangan bangsa Arab memuja matahri dan bulan. Sejarawan Aran terkenal, Kalbi (W. 206 H.) menulis, " suku Bani Malih menyembah jin; suku Humair, Kananah, Tamim, Lakham, Tai, Qais, dan Asad, secara berturut-turut menyembah matahari, bulan, Dabran (sebuah bintang dalam tanda zodaik Taurus), Jupiter, Canopus, bintang-anjing, dan Mercury. Kalangan masyarakat rendahan yang merupakan mayoritas masyarakat Arabia, disamping menyembah berhala-berhala dari keluarga dan suku mereka sendiri, menyembah 360 berhala dan menghubungkan kejadian sehari-hari pada salah satu darinya. (Ja'far Subhani, The Massage, *op. cit.,* hlm. 19)

[26]Q.S al-'IImran/3:67. *Hanifiyyah* adalah agama yang mengajarkan keyakinan keesaan Alllah sebagai pencipta Alam semesta, yang menghidupkann dan mematikan, pemberi rezeki dsb. Ibrrahim bukan seorang Yahudi, Nasrani, musyrik, melainkan seorang *hanif* (jauh dari syirik, mempersekutukan Allah dan jauh dari kesesatan) dan Muslim.

[27]Ahmad Syalabi, *Mausuah al-Tarikh al-*Islam*i wa al-Hadharah al-*Islam*iyyah* (Kairo: Maktabah al-Nadhah al-Misriyyah, 1978) hlm. 169

mereka telah menjadi paganisme politeistik; patung-patung atau berhala-berhala itu telah mereka jadikan sebagai perantara untuk menyembah dan mendekatkan diri kepada Allah (**مانعبد هم إلا ليقربنا إلى الله زلفى**) surat *al-Zumar*/39:3. Pernyataan terakhir ini dibantah oleh Ja'far Subhani. Menurutnya, memang pada mulanya orang Arab memandang berhala hanya sebagai perantara. Tapi belangan, secara berangsur-angsur, mereka menghayalkannya sebagai Tuhan yang mempunyai kekuasaan. Berhala-berhala yang diatur disekeliling Ka'bah wajib dicintai dan dihormati oleh seluruh suku, sementara berhala-berhala suku hanya dipuja oleh kalangan tertentu. Setiap suku menyediakan tempat khusus bagi berhala-berhalanya untuk menjamin keselamatan mereka. pemegang kunci kuil-kuil berhala merupakan jabatan turun temurun. Berhala keluarga dipuja oleh para anggota keluarga setiap hari, siang dan malam. Ketika hendak melakukan perjalanan, mereka menggosok-gosok berhala-berhala itu dengan tubuh mereka. Ketika dalam perjalanan, mereka memuja batu-batu gurun, bilamana sampai pada suatu perhentian, mereka memilih empat buah batu. Dari empat batu itu, mereka memuja satu yang paling bagus, dan menggunakan yang tiga lainnya sebagai penyangga tungku memasak.[28]

Penduduk Makkah sangat terpaut pada kota Makkah, terutama K'abah, sebagai tempat suci. Ketika hendak melakukan perjalanan, mereka memungut batu-batu dari sekitarnya, meletakkan pada tempat tertentu, dan memujanya ketika mereka berhenti. Mungkin inilah yang disebut *anshab* (sesuatu yang ditempatkan) yang telah ditafsirkan sebagai batu-batu halus/licin yang tidak berbentuk. Berlawanan dengan ini adalah *autsan*, yaitu berhala-berhala yang berbentuk dan bercat, terbuat dari batu yang dipotong. Sedangkan *ashnam* adalah berhala-berhala yang terbuat dari emas atau perak yang ditumpa, atau kayu yang diukir.

[28]Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 19

Sikap orang Arab yang merendahkan diri di hadapan berhala juga menjadi bukti bahwa mereka benar-benar menjadikan berhala-berhala itu sebagai tujuan. Mereka percaya bahwa dengan menyajikan kurban mereka akan peroleh kebaikan dari berhala itu. Setelah menyajikan kurban hewan, mereka menggosokkan darahnya di kepala dan wajah berhala. Mereka juga minta nasehat kepada berhala dalam urusan besar dan penting. Permohonan petunjuk itu dilakukan melalui tongkat-tongkat yang pada salah satunya mereka tuliskan "ya" (lakukan) dan yang pada lainnya "jangan". Kemudian mereka mengulurkan tangan, memungut salah satu tongkat itu, lalu berbuat menurut tulisan pada tongkat itu.[29]

Berhala-hala yang mereka sembah itu mempunyai nama dan yang terkenal disebut oleh Allah dalam Al-Qur'an, yaitu *al-Lata, al-'Uzza*, dan Manata30 (**افرئيتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الأخرى**) masing-maisng mewakili matahari, planet Venus, dan dewi fortuna. Walaupun di seluruh Jazirah Arab terdapat berhala-berhala yang disembah, namun kota Makkah menjadi pusat menyembahan berhala, karena kedudukannya sebagai kota suci--tempat pelaksanaan ibadah haji tahunan sejak Nabi Ibrahim yang dihadiri oleh berbagai suku dari berbagai penjuru Jazirah Arab. Setiap keluarga dan kabilah mempunyai berhala yang ditempatkan di sekitar Ka'bah, sehingga jumlah berhala yang ada di sekitar Ka'bah mencapai 360 buah.[31] Penyembahan primitif orang-orang Arab bukan hanya kepada berhala, tetapi juga mereka menyembah roh yang diyakini menghuni batu-batu besar, karang, pohon, dan sumber mata air.[32]

Walaupun masyarakat Makkah telah meninggalkan agama Ibrahim dan agama Ismail serta memilih agama paganisme politeistik, tetapi masih banyak ajaran Nabi Ibrahim yang menjadi bagian dari

---

[29]*Ibid*., hlm. 20

[30]Q.S. *Al-Najm*/53:19-20

[31]Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al*-Islam (Kairo: Maktabah Nahdhah al-Misriyyah, 1979) jilid I, hlm. 69-70

[32]Alfred Guillaume, *Islam,* (England: Penguin Books, 1956) hlm. 8

aktivitas agama mereka, seperti nikah, khitan, manasik haji, memuliakan bulan-bulan haram (**الأشهر الحرام**) dan ajaran-ajaran Ibrahim dan Ismail yang lain.[33] Khusus haji, mereka melakukannya secara bersama-sama dengan masyarakat Arab lainnya pada setiap tanggal 9 bulan Dzul-Hijjah. Dengan berpakaian *ihram*, mereka melakukan thawaf, membaca talbiyah :

واللات و العزى ومناة الثانية الأخرإنهن الغرانيق العلا أن شفاعتهن لترتجي

melempar batu, meminta berkah dan petunjuk kepada berhala-berhala yang ada disekitar Ka'bah.[34] Ka'bah akhirnya menjadi tempat banyak patung.[35]

Demikian keyakinan masyarakat Makkah, sebelum terjadi Perjanjian Hudaibiyah sampai *fathu Makkah*, terhadap berhala-berhala dan apa saja yang mereka yakini mempunyai kekuatan gaib yang dapat mendatangkan keberuntungan dan malapetaka, sekalipun benda-benda itu buatan mereka sendiri dan tidak dapat bergerak. Akibatnya akal pikiran mereka telah diperbudak oleh benda-benda mati yang tidak berdaya. Aktivitas keagamaan yang mereka lakukan itu menjadi tanda kemusyrikan mereka, yaitu menyekutukan Allah dengan sesuatu, suatu aktivitas ritual yang sangat ditentang oleh agama monoteisme. Tugas utama Nabi Muhammad antara lain menghilangkan praktik-praktik penyembahan kepada Tuhan yang bertentangan dengan paham atau agama monoteisme.

2. Ekonomi

Makkah dengan kondisi alam yang tandus dan kering memaksa penduduknya hidup secara nomadis (hidup dengan berpindah-

---

[33]Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Fi al-fikri al-Dini al-Jahiliqabl al-*Islam, (Kairo: 'Alam al-Kutub, 1979) hlm.181

[34]Muhammad Ibrahim, *op. cit.,* hlm. 191-8

[35]Isma'il al-Faruqi dan Lois Lamya' al-Faruqi, (selanjutnya disebut al-Faruqi) Atlas Budaya Islam, terj. Mohd. Ridzuan Othman dkk. (Kuala Lumpur: Harian (Zulfadzli) sdn. Bhd., 1992) cet. I, hlm. 67

pindah) dalam rangka melangsungkan hidup mereka. Mereka memilih daging ternak sebagai makanan pokok, sehingga tidak heran jika hampir setiap individu masyarakat Makkah mempunyai banyak hewan ternak atau berternak unta dan kambing menjadi mata pencaharian mereka, sebagai usaha untuk memenuhi hajat hidup keluarga atau klan. Agar hewan-hewan ternak mereka tidak punah--karena kepunahan hewan ternak menjadi ancaman bagi kelangsungan hidup mereka--mereka selalu berusaha mencari lahan-lahan yang subur untuk hewan ternak mereka. Ketika lahan-lahan tersebut sudah tidak lagi memenuhi syarat, mereka pindah ke tempat lain. Tegasnya, hidup mereka banyak bergantung pada hewan ternak, sementara hewan ternak bergantung pada alam.[36] Namun, ketika Makkah menjadi pusat perdagangan sekaligus kota transit perdagangan Timur-Barat, peternakan hewan tidak lagi menjadi sektor utama dalam ekonomi masyarakat Makkah.[37]

Makkah secara geografis sangat strategis. Jalan keluar masuk dari dan ke Makkah melalui tiga Jalur, yaitu sebelah selatan menuju Yaman, sebelah utara menuju Yatsrib, Palestina, dan Suria, dan sebelah barat menuju Laut Merah dan Jeddah. Namun, menurut Watt, letak geografis bukan satu-satunya faktor yang membuat Makkah menjadi pusat perniagaan. Tapi, ada faktor yang tidak kalah pentingnya, yaitu sikap bersahabat dan tidak memihak sebagai bentuk kebijakan politik luar negeri Makkah yang diterapkan oleh Qushay, penguasa Makkah.[38] Kedua faktor (letak geografis dan kebijakan

---

36 Watt, M*uhammad At Mecca* (London: Oxford Uneversity, 1953) hlm. 1-3

37*Ibid.* Tidak semua masyarakat Makkah meninggalkan kegiatan berternak, walaupun Makkah telah menjadi kota perdagangan. Di antara mereka ada orang-orang yang masih memilih berternak sebagai mata pencaharian, di samping untuk kebutuhan diri sendiri atau keluarga juga memenuhi hajat hidup orang banyak karena dagingnya menjadi makanan pokok dan alat transportasi untuk menunjang kelancaran dagang atau kepentingan perang. (Lihat Watt, *ibid.*)

38Ketika Qushay menjadi penguasa Makkah, di Tanah Arab ada dua negara adi daya, yakni Romawi (Bizantium) dan Persia yang selalu terlibat perang. Kedua negara tersebut mempunyai potensi dan kepentingan ekonomi yang sangat tinggi ,seperti Romawi untuk membeli barang mewah dari India tidak dapat melintas di jalur utama

politik) itulah ditambah dengan adanya sumber mata air, yakni sumur Zamzam sangat memberi pengaruh kepada keuntungan ekonomi Makkah dan akhirnya berdagang menjadi salah satu sumber penghidupan mereka. Kafilah dagang mereka menjadi penghubung barang-barang dagangan antara Timur-Barat. Mereka membeli barang dagangan dari India dan Tiongkok di Yaman, kemudian mereka jual di Syiria. Di kota ini, mereka membeli barang-barang yang bisa dijual di Makkah dan Yaman. Selain berdagang, penduduk Makkah ada juga yang bercocok tanam dengan mengusahakan perkebunan, terutama tanaman kurma. Sedangkan mata pencaharian kaum Baduwi, yang tinggal di pedesaan dengan pola hidup nomaden, adalah berternak kambing, biri-biri, kuda, terutama Unta. Unta dan kuda berfungsi sebagai alat transportasi, alat tukar untuk memperoleh barang-barang kebutuhan lain, dagingnya dimakan dan air susunya diminum. Unta dapat juga digunakan untuk mas kawin, denda atas pembunuhan, bahkan kekayaan seorang syekh (kepala suku) dinyatakan dalam nilai unta.[39]

Masyarakat Makkah sadar betul akan letak Makkah yang sangat strategis sehingga mereka terdorong untuk menggunakan situasi ekonomi ini sebaik mungkin. Mereka tidak hanya sekedar terlibat dalam kegiatan ekonomi, tatapi mereka malah menjadi pengendali keberlangsungan kegiatan ekonomi di Makkah. Merekalah yang bertanggung jawab atas keselamatan para kafilah yang melintasi dan transit di Makkah. Adanya jaminan tersebut mengundang para pedagang dari berbagai penjuru Arab, bahkan dari luar Arab untuk hadir dalam kegiatan ekonomi di Makkah. Disamping itu, Masyarakat Makkah dikenal sebagai orang yang jujur dan pemberani, Maka tidak ada alasan bagi para saudagar Arab untuk tidak mengadakan kerja

karena telah dikuasai Persia. Akhirnya mereka memilih jalur lain (Arabia) yang dijamin keselamatannya oleh Quraisy *(Ibid.*)

[39]J. Suyuthi Bulungan, *oPrinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari pandangan Al-qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994) hlm. 28

sama dalam bidang perdagangan dengan masyakarat Makkah.[40] Dengan sifat jujur, orang-orang Makkah banyak memiliki patner dalam berdagang. Sehingga dalam musim apa pun baik pada musim panas maupun dingin, mereka tetap melakukan kegiatan dagang. Keadaan ini ter-*cover* dalam Al-Qur'an "*(1) Karena kebiasaan orang-orang Quraisy. (2) yaitu, kebiasaan bepergian pada musim dingin dan musim panas "*.[41] Quraisy dapat mengadakan perjalanan terutama untuk berdagang ke negeri Syam pada musim panas dan ke Yaman pada musim dingin. Hal ini dapat dilakukan oleh kaum Quraisy karena dalam perjalanan, mereka mendapat jaminan keamanan dari penguasa-penguasa dari negeri yang dilalui.[42] Adanya jaminan ini menjadi indikasi nyata bahwa Quraisy telah mengikat kerja sama yang solid dengan berbagai negeri Arab. Jaringan yang begitu besar memungkinkan Makkah menjadi negeri yang kaya raya dengan melahirkan kelompok ekomoni menengah ke atas, misalnya Abu Sufyan Ibn Har, Makhramat Ibn Nufal, dan Amr Ibn 'Ash. Ketiga orang itu termasuk orang-orang yang menguasai ekonomi Makkah sampai menjelang *Fath Makkah*.[43] Tidak lepas dari peran ketiga orang tersebut, Makkah menjadi komunitas politik yang diatur berdasarkan kekuasaan, yaitu kekuasaan plutokrasi -- yang terdiri dari kelas pedagang yang berkuasa.[44] Pada saat yang sama, muncul satu bentuk masyarakat hirarkis yang sangat tajam berupa kelompok bangsawan yang terdiri dari orang-orang kaya, dan kelompok budak, golongan yang secara ekonomi tidak berdaya. Dengan kekuatan ekonomi itu mereka dapat memobilisasi massa untuk menyusun kekuatan militer dalam menghadapi dan melawan musuh-sumuh mereka terutama komunitas politik Madinah

---

[40]Lihat Ahmad Amin, *Fajr al*-Islam (Kairo: Dar al-Kutub, 1975) hlm. 12-5

[41]*Q. S. Quraisy*/106: 1-2

[42]. Al-Qur'an dan Terjemahnya, *op. cit.,* hlm. 1106

[43]. Ahmad Amin, *op. cit.,* hlm. 15

[44]M, Dawam Rahardjo, *Eksiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996) hlm. 340-1

di hari kemudian. Kekuatan ekonomi negeri ini kuncinya ada pada sektor perdagangan.

3. Sosio-Politik

Makkah diperintah oleh aristokrat Quraisy. Kota Makkah untuk pertama kalinya didiami oleh suku Amalqat, kemudian diganti oleh suku Jurham. Pada waktu itulah datang Nabi Ibrahim bersama istrinya, Hajar dan anaknya, Ismail dari Mesir. Lalu Ismail kawin dengan keluarga Jurham. Keturunan Ismail yakni Banu Kinanat berhasil memegang pemerintahan kota Makkah. Kemudian pemerintahan jatuh ke tangan Banu Khuzaat yang memerintah hingga abad ke-5 Masehi. Dalam perkembangan selanjutnya, Banu Kinanat, yakni Banu Quraisy mengambil alih pemerintahan. Kaum Quraisy menetapkan Qushay bin Kilab sebagai penguasa kota Makkah.

Di bawah pimpinan Qushay bin Kilab, praktik pemerintahan di Makkah semakin baik. Hal ini terbukti dengan terbentuknya susunan dewan pemerintahan. Adanya dewan tersebut untuk mengatur dan melayani kepentingan rakyat dan pemerintah. Dewan ini terdiri dari: 1) *Hijabah* adalah petugas yang menjaga dan memegang kunci Ka'bah; 2) *Liwa* adalah petugas yang membawa panji dalam peperangan; 3) S*iqayah* dan *rifadah* adalah petugas-petugas yang menyediakan makanan bagi jamaah haji; 4) *Nadwah* adalah lembaga musyawarah.

Semua lembaga ini dipegang oleh keturunan Qushay, seperti "Abd al-Muthallib, kakek Nabi hingga datangnya Islam.[45] Sedangkan sistem pemerintahan yang dijalankan adalah sistem "Mala' " (**ملاء**) , yaitu sistem dewan dimana kepemimpinan itu tidak terpusatkan pada satu orang. Namun demikian, dewan yang terdiri dari kepala-kepala suku, memilih salah seorang di antara mereka untuk diangkat sebagai *prinus interpares* dalam dewan tersebut. Dalam jabatan tersebut, ia dipanggil syekh, ia sangat dihormati dan pernyataan-pernyataannya diperhatikan oleh anggota dewan. Namun demikian, ia mempunyai

[45]Lihat Hasan, *op. cit.,* hlm. 45-7

kekuasaan yang terbatas, sehingga pernyataan-pernyataannya tidak mempunyai kekuatan hukum dan tidak mengikat dan hampir posisinya sebagai *"Decision Maker*" (penentu kebijaksanaan) tidak berfungsi. Ia juga sebagai penengah dalam bernegoisasi dengan suku-suku lain. Tetapi pada waktu ada perang, ia belum tentu menjadi pemimpin perang kerena kepemimpinan perang itu sering diserahkan kepada "Qa'id". Ketua dewan juga tidak mempunyai tanggung jawab tentang administrasi pengadilan, kecuali administrasi tersebut diserahkan kepada dewan (*councul of notables*). Sedangkan orang yang memutuskan hukum di pengadilan disebut "Hakam" (*Arbiter* atau penengah). Untuk menjadi seorang Hakam dibutuhkan dua syarat, yaitu: orang yang bijak dan mempunyai pengetahuan tentang tradisi-tradisi nenek moyang mereka.[46]

Orang-orang yang menjadi petugas pada lembaga-lembaga tersebut di atas dipandang sebagai orang-orang terhormat dan berwibawa. Oleh karena itu, hanya mereka yang berhak mengatur dan merawat Ka'bah, tempat Ibadah yang paling suci bagi bangsa Arab. Selain itu, posisi tempat tinggal (rumah) mereka adalah paling dekat dengan Ka'bah jika dibandingkan dengan posisi rumah orang yang tidak mempunyai kedudukan dalam lembaga-lembaga tersebut. Jauh dekatnya rumah-rumah yang ada dari Ka'bah tergantung dari penting dan tingginya kedudukan keluarga atau suku. Posisi rumah kaum Quraisy misalnya, paling dekat letaknya dengan Ka'bah dan mereka paling banyak berhubungan dengan tempat suci itu. Kaum Quraisy mendapat semua itu karena mereka memegang kuncinya dan mengurus air Zam-zam, juga segala gelar-gelar kebangsawanan menurut paganisme yang ada pada mereka.[47] Di belakang rumah-rumah Quraisy itu menyusul pula rumah-rumah kabilah yang agak

---

46 Watt, *Islamic Political Thougth, op. cit.,* hlm. 20

47 Aturan tentang tata letak rumah seperti itu yang sering kali menimbulkan perang dan kemudian lahir kualisi-kualisi atau perjanjian-perjanjian damai antar kabilah yang diadakan di dalam Ka'bah, supaya disaksikan langsung oleh berhala untuk kemudian menurunkan murkanya bagi mereka yang melanggar perjanjian. (Haykal , *op. cit.,* hlm. 43)

kurang penting kedudukannya, diikuti oleh yang lebih rendah lagi, sampai tempat-tempat tinggal kaum budak dan sebangsa kaum gelandangan. Termasuk umat kristen dan Yahudi, rumah-rumah mereka malah jauh dari Ka'bah bahkan berbatasan dengan sahara.[48]

Menurut Engels, bahwa masyarakat menciptakan sebuah organisme dengan sebuah pandangan untuk mempertahankan kepentingan-kepentingan mereka, umumnya terhadap sarana-sarana internal dan sarana eksternal. Organisme itulah kekuasaan negara. Tidak lama setelah kelahirannya, ia semakin menjadi organisme dari kelas tertentu, dan bekerja secara langsung bagi dominasinya kelas tadi.[49] Dengan demikian, sebenarnya bentuk masyarakat Makkah yang dibangun oleh suku Quraisy di atas sudah cukup untuk menamakan Makkah sebagai negara. Karena lembaga-lembaga yang dibangun oleh suku Quraisy itu bertujuan untuk kepentingan umum. Kepentingan umum yang dipertahankan oleh penguasa Makkah adalah semua adat-istiadat yang dianggap sakral oleh masyarakat Makkah sebagai warisan dari nenek moyang mereka, seperti paganisme politeistik. Sehingga bagi mereka menggunakan kekuatan militer dinilai absah untuk melawan dan bahkan menghancurkan setiap gerakan yang mengancam keberlangsungan adat-istiadat tersebut. Hal ini terlihat jelas pada sikap permusuhan yang mereka perlihatkan kepada masyarakat Muslim Madinah. Karena menurut mereka, negara Madinah menjadi ancaman serius terhadap keberlangsungan paganisme ploiteistik mereka. Dalam teori politik Maks Wiber, mempertahankan adat-istiadat yang dianggap suci sebagai legitimasi untuk menggunakan kekuatan militer termasuk tipe legitimasi kewibawaan "hari kemaren yang kekal", yaitu adat istiadat yang

---

[48] *Ibid.*

[49] Maurice Duverger, *Sosiologi Politik*, terj. Daniel Dhakidae (Jakarta: Rajawali, 1983) cet. III, hlm. 167

disucikan melalui pengakuan kuno. Inilah yang disebut dengan dominasi "tradisional".[50]

Dengan terjuwudnya lembaga-lembaga tersebut, Makkah dapat dinilai sebagai daerah yang paling maju dalam bidang politik pada saat itu (abad ke-5 dan ke-6) jika dibandingkan dengan perkembangan politik di daerah-daerah, selain komunitas politik Madinah yang ada di sekitar Makkah. Namun demikian, konflik antara suku di Makkah tetap saja terjadi. Konflik bersumber pada struktur masyarakat Makkah--bahkan dunia Arab--yang didasarkan pada organisasi klan, yang mengikat semua anggota keluarga di dalam suku yang disebut dengan pertalian darah.[51] Sistem hubungan ini menumbuhkan solidaritas yang kuat di antara keluarga-keluarga suku. Dengan solidaritas itu pula mereka dapat bertahan hidup di tanah padang pasir itu. Sebab dengan solidaritas itu mereka dapat menguasai keadaan alam Jazirah Arab yang tandus dan keras dan melawan musuh-musuh mereka.[52] Di samping itu, peristiwa gagalnya pasukan Abraha dari negara Yaman[53] untuk menghancurkan Ka'bah (570 M.) telah memperkuat kedudukan Makkah di bawah kekuasaan suku Quraisy baik dalam segi agama, ekonomi, maupun politik. Keadaan ini mendorong masyarakat Makkah lebih banyak memperhatikan dan memelihara kedudukan mereka yang tinggi dan istimewa di hadapan

---

[50]Max Wiber, " Politics as a Vocation", dalam f*rom Max Wiber: Essays in Sosiology*, terj. H. Gert dan C. Wrigth Mills (London: t.p., 1948)hlm. 78-9

[51]Carl Brockelmann, History of the Islamic People, *op. cit.,* hlm. 4

[52] Watt, Muhamad at Mecca, (London: Oxford University Press, 1953) hlm. 16

[53]Yaman tidak sama dengan negeri-negeri Arab lainnnya. Di samping berada pada perbatasan dengan Telu Persi, negeri tersebut mempunyai tanah yang subur. Ia negeri peradaban yang kuat, dengan kota-kota yang makmur dan tempat-tempat ibadah yang kuat di sepanjang masa. Penduduk negeri ini terdiri dari suku Himyar, suatu suku bangsa yang cerdas dan berpengatahuan yang luas. Di negeri inilah, Abraha al-Asyram menjadi penguasa setelah membunuh Aryat (pemimpin pasukan perang yang membunuh Dhu Nuwas al-Himyari, penguasa Yaman) yang berasal dari Abisinia, salah satu impirum romawi yang mempunyai pasukan militer yang kuat dan bahkan jauh lebih bibandingkan pasukan Makkah. (Haykal, *op. cit.,* hlm. 10-11)

bangsa Arab dan melakukan usaha-usaha pencegahan akan adanya serangan terhadap Makkah.[54]

Di bawah kekuasaan bangsa Quraisy, Makkah tidak saja kuat dalam bidang politik bahkan lebih dari itu Makkah menjadi pusat kekuatan ekonomi dan politik bangsa Arab.[55] Solidaritas yang melahirkan rasa saling menyayangi dan melindungi di antara mereka yang mempunyai hubungan darah, persamaan keturunan, dan tempat tinggal oleh Ibnu khaldun disebut *ashabiyyah.*[56]

Bahkan dengan sikap *ashabiyyah* ini, suku Quraisy tidak saja mampu melawan dan mengalahkan musuh-musuh mereka, tetapi lebih dari itu mereka juga dapat tampil sebagai penguasa Makkah yang kuat.[57] Semangat *ashabiyyah* ini dapat menimbulkan chauvinisme yang mendalam yaitu suatu sikap yang menganggap suku lain sebagai musuh yang harus dibinasakan. Setiap suku yakin mampu berdiri sendiri tanpa hidup berdampingan dengan suku-suku lain, sehingga hampir tidak ada hubungan harmonis dan akrab antar satu suku dengan suku lainnya. Karena itu, setiap anggota suku mempunyai kewajiban membela anggota lain yang berada dalam keadaan bahaya, sekalipun ia sesungguhnya bersalah. Dalam arti kata, ia harus dibela apakah lantaran ia menganiaya atau dianiaya anggota suku lain. Umpamanya, anggota suku dari si pembunuh itu harus membelanya karena klan si pembunuh akan menuntut balas pembunuhan terhadap

---

[54]*Ibid*., hlm. 42

[55]Al-Faruqi, *op. cit., hlm.* 67

[56]Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Inbu Khaldun,* (Kairo: ar al-Fikr, tt) hlm. 153-6

[57]Menurut Ibnu Khaldun, Adannya solidaritas kelompok yang kuat merupakan suatu keharusan bagi bagunnya suatu dinasti atau negara. Dan seorang kepala negara atau raja, agar mampu secara efektif mengendalikan ketertiban negara dan melindunginya, baik terhadap gangguan dari dalam maupun terhadap ancaman dari luar, harus memiliki wibawa yang besar dan kekuatan fisik yang memadai. Untuk itu, dia memerlukan solidaritas kelompok yang besar dan kuat berupa loyalitas dari kelompoknya dalam menghadapi tantangan. Oleh karena itu, dari berbagai *ashabiyah* atau solidaritas kelompok yang terdapat di negeri itu, kepala negara atau raja harus nerasal dari solidaritas kelompok yang paling dominan. (dikutip dari Munawir Sjadzali, Islam dan Tata Negara, *op. cit.* , hlm. 105)

pembunuh atau siapa saja dari anggota keluarga sang pembunuh. Suatu pembunuhan harus diselesaikan atau harus dibalas dengan pembunuhan pula atau bayar denda.[58] Dengan demikian, tindakan anggota seorang klan menjadi tanggung wajab semua anggota klan itu. Dendam pembunuhan itu dapat berlangsung selam 40 tahun yang mengakibatkan sering terjadi permusuhan atau peperangan antar suku.[59]

Struktur sosial masyarakat Arab, termasuk Makkah, yang menanamkan *'ashabiyyah* berakibat pula pada timbulnya sikap eksklusif pada setiap suku, sehingga mereka mudah terpecah belah dan bermusuhan serta tiap suku-suku tidak mempunyai keprihatinan sosial terhadap nasib suku lain. Fenomena ini yang seolah-olah menjadi karakter orang-orang Arab, tidak pernah hilang sampai sesudah masa-masa awal timbulnya Islam.[60] Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *'ashabiyyah* dalam perspektif politik masyarakat Makkah, telah dapat mewujudkan suatu pemerintahan yang kuat dan berwibawa. Sedangkan dalam perspektif sosial, *ashabiyyah* telah melahirkan pola hidup yang eksklusif yang mengandung potensi konflik.

Untuk mengetahui lebih jauh karakter bangsa Arab perlu dikemukakan apa yang disebut dengan *muruat* atau *muruwwat* (kode etik kehidupan) bangsa Arab, yaitu sifat-sifat positif dan terpuji yang potensial sebagai bangsa yang masuk dalam katagori berperadaban. Sifat-sifat positif dan terpuji yang dimaksud adalah kedermawanan, keberanian, kepahlawanan, kesabaran, kesetiaan, kejujuran, ketulusan, dan berkata benar.[61] Namun, sifat-sifat terpuji ini berdampak pada hal-hal negatif. Dampak ini dipengaruhi oleh lingkungan geografis,

---

[58]Ahmad Amin, *Fajr al-*Islam*, op. cit.,* hlm. 10

[59]Philip K Hitti, *History of the Arabs,* (London: The Macmillan Press Ltd., 1970), hlm. 14

[60]*Ibid.* hlm. 16

[61]Nourouzzaman Shiddieqy, Pengantar Sejarah Muslim, (Yogyakarta: Cakra Donya, 1981) hlm. 132-140

tempat tinggal mereka di tengah-tengah gurun yang kejam dan ganas. Sifat kedermawanan berkembang menjadi pola hidup bermegah-megah sebagai ukuran kemuliaan seseorang mengingat betapa sulitnya mencari nafkah di gurun yang gersang itu. Sifat keberaniaan dan kepahlawanan terwujud dalam mempertahankan hidup di bumi di tanah yang gersang itu. Hal ini tentu dinilai positif. Namun demikian, sifat itu juga digunakan untuk mempertahankan kehormatan suku. Suatu suku menjadi terhormat bila memiliki banyak orang yang bersifat berani dan satria. Kondisi ini menimbulkan konflik antar suku untuk memperebutkan sumber-sumber kehidupan di gurun pasir untuk mempertahankan eksistensi suku masing-masing. Sifat sabar merupakan nilai moral yang tinggi bangsa Arab untuk tahan menderita di lingkungan alam yang keras dan gersang. Namun, puncak kesabaran ini termanifestasi pada kemampuan memikul derita di medan perang. Sifat kesetiaan dan kejujuran untuk memperkuat sikap premordial, yaitu kesetiaan pada suku atas ikatan hubungan darah. Setiap anggota suku berkewajiban untuk membela kepentingan saudara sesuku sekalipun ia salah dan dengan cara yang salah pula.[62]

Kesetiaan dan kejujuran itu tercermin pula pada kejujuran mereka terhadap seorang teman dan jujur melunasi janji.[63] Tampak adanya paradoks antara *muruat* dan kenyataan perilaku sosial mereka yang disebut *jahiliyah*. Hal ini terjadi karena pengaruh geografis yang memaksa mereka untuk mempraktikkan sifat-sifat terpuji tersebut untuk kepentingan dan prestise suku sendiri tanpa memperhatikan kepentingan dan prestise suku lain.

Namun, setelah *fath Makkah*, makna *muruat* bangsa Arab diperluaskan diarahkan ke arah yang lebih positif atas dasar iman. Dengan *muruat* yang dimiliki bangsa Arab itu dan kemudian di-Islam-kan, sejarah mencatat bahwa mereka tampil sebagai pembuat sejarah yang mengagumkan dan membangun peradaban baru bagi dunia serta

---

62*Ibid.*

63*Ibid.*

menyiarkan Islam ke berbagai belahan dunia. Jadi, mustahil mereka berkiprah demikian tanpa mempunyai potensi dan sifat-sifat terpuji.

Keadaan masyarakat Arab, termasuk Makkah, menjelang dan datangnya Islam yang digambarkan dalam berbagai aspeknya tersebut oleh para ahli disebut kehidupan "*jahiliyah*", suatu terma yang selalu diterjemahkan dengan "zaman kepicikan" (*time of ignorence*) atau "zaman kebiadaban" (*time of barbarism*).[64] Zaman kepicikan dikaitkan dengan pandangan mereka bahwa orang diluar mereka adalah musuh dan harus dimusnakan. Sedangkan zaman kebiadaban dikaitkan dengan tindakan mereka yang tidak mengenal perikemanusiaan karena dorongan hawa nafsu yang tak terkenadalikan untuk mewujudkan keinginan.

Di dalam Al-Qur'an disebutkan deskripsi tentang ciri kehidupan *jahiliyah*. *Pertama*, mereka yang mementingkan diri sendiri dan menyangka tidak benar terhadap Allah[65] **يظنون بالله غير الحق ظن الجهلية**. *Kedua*, berkaitan dengan hukum, di mana kaum Yahudi memberlakukan hukum untuk memenangkan yang salah atas dasar kekuatan, bukan atas dasar keadilan[66] **افحكم الجهلية يبغون ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون**. *Ketiga*, menonjolkan gaya hidup mewah yang berlebihan dan melampui batas[67] **وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجهلية الاولى** . *Keempat,* kesombongan hati orang-orang kafir yang merasa benar sendiri, yaitu kesombongan *jahiliyah*. Oleh karena itu, pengertian *jahiliyah* adalah keadaan orang-orang Arab sebelum Islam yang durhaka kepada Allah, *Rasul*-Nya, syari'at agama, membanggakan nasab dan sebagainya.[68]

---

[64]Hitt, *History, op. cit.,* hlm. 87

[65]Q. S. *Ali 'Imrân*/3:154

[66]Q. S. A*l-Mâidat*/5:50

[67]Q. S. *Al-Ahzâb*/33: 33

[68]Abu al-Fadhl Jamal al-Din Muhammad bin Mukram bin Manzhur, Lisan all-'Arab (Bairut: Dar Shâdir, tt) jilid IX, hlm. 130

Jadi, ke-*jahiliyah*-an bangsa Arab bukan arti orang-orang yang bodoh, yang tidak mempunyai pengetahuan dan kemampuan intelektual. Menurut Ahmad Amin, kata *jahiliyah* bukan lawan dari kata *'lmu* . Lebih lanjut ia mengatakan bahwa kehidupan *jahiliyah* itu gambaran masyarakat yang membangkang kepada kebenaran,[69] karena mereka mementingkan diri sendiri dan mengutamakan hidup mewah, berprasangka buruk kepada Allah, berhukum atas dasar kekuatan dengan meninggalkan asas keadilan, berbuat kufur dan maksiat, dan menyombangkan diri serta merasa benar sendiri, sebagaimana telah direkam oleh Al-Qur'an di atas.

B. Kondisi Agama, Ekonomi, Dan Sosio-Politik Madinah

1. Agama

Dilihat dari segi agama dan keyakinan, masyarakat Madinah terdiri dari penganut agama Yahudi, agama Kristen minoritas, agama Islam, golongan munafik dan penganut paganisme (musrik).[70] Golongan yang disebut terakhir dalam perkembangan selanjutnya memeluk agama Islam.[71] Sementara golongan Munafik, walaupun mereka banyak merugikan Islam dan umat Islam, mereka tetap menyatakan bahwa diri mereka Islam. Oleh karena itu, Ahmad Sukardja membagi masyarakat Madinah menjadi tiga kelompok, yakni penganut agama Yahudi, penganut agama Nasrani atau Kristen dan, penganut agama Islam.[72]

Baik umat Yahudi maupun umat Kristen, menurut Fazlur Rahman, diakui oleh Al-Qur'an sebagai komunitas-komunitas agama yang memiliki kitab-kitab suci yang diwahyukan dan mereka disebut *ahl al-kitab*. Tapi, disamping pengakuan itu, ayat Al-Qur'an juga

---

[69]Amîn, *op cit*., hlm., 69-70

[70]J. Suyuthi Bulunngan, *loc. cit*.

[71]Muhammad Zafrullah Khan, *op. cit.,* hlm. 88

[72]Lihat Ahmad Sukarjda, *op. cit.,* hlm. 127-8

menyeru mereka agar mengikuti ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Namun, kerena respon mereka terhadap seruan itu sangat negatif, dan sebagian ajaran kitab suci mereka telah mereka selewengkan, maka Al-Qur'an dalam surat-surat Madinah mengecam mereka secara keras.[73]

Walaupun demikian, Nabi, sebagai kepala masyarakat Islam Madinah, tetap memberikan jaminan kebebasan kepada pemeluk agama Yahudi, pemeluk agama kristen dan komunitas yang lain dalam menjalankan ajaran-ajaran agama mereka masing-masing. Bahkan lebih dari itu, pemerintah Madinah memberikan pengakuan bahwa kaum Yahudi adalah satu umat bersama kaum mukminin. Sikap pemerintah Madinah tersebut tertuang pada pasal 25 Piagam Madinah yang berbunyi :

وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم موالهم أنفسهم إلا من أظلم و أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته [74]

> (Kaum Yahudi dari Bani 'Auf adalah satu umat dengan mukminin, bagi kaum Yahudi agama mereka, dan bagi kaum musilimin agama mereka. Juga (kebebasan ini berlaku) bagi sekutu-sekutu dan diri mereka sendiri, kecuali bagi yang zalim dan jahat. hal demikian akan merusak diri dan keluarganya.)

Dalam perspektif agama, pengakuan di atas tidak saja menunjukan bahwa agama Islam dan Yahudi bersumber pada Dzat yang sama,[75] Allah, tetapi juga bahwa Islam memiliki sikap toleransi yang tinggi terhadap agama lain.[76] Nabi Muhammad tidak memaksa rakyat untuk mengubah agama. Tugasnya hanya mendakwakan Islam.

---

[73]Pernyataan Fazlur Rahman tersebut dikemukakan setelah menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan orang-orang Yahudi dan Nasrani. Lihat tulisannya "Sikap Islam terhadap Yudaisme" dalam Muchtar Pobotingi (Penyunting dan pnerjemah), Islam *antara Nilai humanisme, Tradisi, dan Homogeni bukan Muslim (*Jakarta: yayasan Obor Indonesia, 1986) hlm. 174-6

[74]Haykal, *op cit*., hlm. 226

[75]Watt, *Muhamad at Madina* (London: Oxford Univesity Press, 1957) hlm. 241

[76]Dikutip dari Ahmad Sukardja*, op. cit.,* hlm. 125

Islam sebagai agama pilihan utama justru banyak tergantung kepada kesadan mereka.[77]

Orang Islam, Yahudi, dan Kristen masing-masing mempunyai kebebasan yang sama dalam menganut kepercayaan, kebebasan menyatakan pendapat dan kebebasan menjalankan propaganda agama. Kebebasan beragama itu tampak dalam pertemuan tiga agama di Madinah, yaitu Agama, Yahudi, dan Nasrari. Waktu sengit-sengitnya polemik keagamaan antara Nabi Muhammad dengan orang-orang Yahudi, datang sebuah delagasi Nasrani dari Najran. Mereka tiba di Madinah dan di antara mereka ada orang-orang terkemuka yang mengetahui hal-hal yang terkait dengan agama mereka.[78] Pada waktu itu, para penguasa Bizantium yang menganut agama Nasrani sudah memberikan berbagai bantuan bagi kemakmuran umat Nasrani Najran. Mereka membuat gereja-gereja di sana.

Nabi Muhammad bersedia mengadakan dialog dengan dua tokoh agama Yahudi dan Nasrani. Dalam forum dialog tersebut, pihak Yahudi bersikeras menyatakan bahwa 'Uzayr adalah anak Allah, dan menolak ajaran yang lain. Pihak Nasrani mengemukakan paham trinitas dan mengakui Isa anak Tuhan. dan Nabi Muhammad sendiri mengajak mereka kepada ajaran tauhid.[79] Walaupun forum dialog tersebut dapat dinyatakan tidak berhasil berupa terwujudnya "kesatuan agama",[80] tetapi mereka telah memberikan pengakuan adanya komunitas muslimin,[81] disamping dialog tersebut sebagai wujud nyata bahwa Islam juga mengakui adanya komunitas lain.

---

[77]Harun Nasution, Islam *Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press. 1985) jilid I, hlm. 60

[78]Ibn Hisyam, *op. cit.,* jilid II, hlm. 175

[79]Lihat *ibid*., hlm. 167-205 Muhammad Husain Haykal, *op. cit.,* hlm. 237-8

[80]Ahmad Sukardja, *Op. cit.,* hlm. 128

[81]M. Quraish Shihab, "*Membumikan" Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992) hlm. 302

2. Ekonomi

Kota Madinah letaknya 300 mil sebelah utara Makkah. Dari segi pertanian, alamnya lebih menguntungkan daripada kota Makkah. Di samping terletak di jalan yang menghubungkan Yaman dan Suria, kota itu memilki oase-oase yang dipergunakan untuk penanaman kurma, bijian-bijian, dan sayur mayur untuk dimakan.[82] Walaupun di awal abad ke-6 ekonomi mereka sempat jatuh,[83] hingga awal kedatangan Islam, kaum Yahudi masih mendominasi kehidupan ekonomi di Hijaz. Lahan pertanian terbaik dan oase-oase Taima', Fadak, dan Wai al-Qura berada di bawah penguasaan mereka. Kemakmuran kaum Yahudi disebabkan keunggulan di bidang pertanian, irigasi, dan industri, disamping menjalankan pinjaman uang berbunga (riba).[84] Namun, pada tahun ke-2 dan puncaknya tahun ke-4 Hijriyah kekuatan ekonomi dan politik Yahudi sudah melemah akibat kalah perang.[85]

Sebelum kalah perang dan diusir oleh Muslimin Madinah, kaum Yahudi dalam ekonomi satu tingkat di atas Arab termasuk golongan Anshar dan Muhajirin.[86] Di kalangan Islam, golongan Anshar dapat dikatakan kaya jika dibandingan dengan golongan Muhajirin di awal terbentuknya masyarakat Madinah. Mereka banyak mempunyai sumber kekayaan, seperti tanah pertanian, kebun, dan binatang ternak, yakni; kuda, unta, dan kambing.[87] Sementara golongan Muhajirin sangat miskin, walaupun ketika mereka berada di Makkah termasuk kelompok orang-orang kaya.[88]

---

[82]Philip K Hitti, *op. cit.,* hlm. 104

[83]Watt, *Muhammad Prophet and statasmen, op. cit.,* hlm.85

[84]Hannah Rahman, *op. cit.,* hlm. 69

[85]Lihat Haykal, *Hayât Muhammad, op cit.,* hlm. 328-329

[86]J. Suyuthi Bulungan, *op. cit.,* hlm. 75

[87]Zaidan Abu al-makarim, *Bina' al-Iqtisadi fi al-*Islam (Kairo: Maktabat Dar al-Turas, 1992) cet. II, hlm. 197

[88]*Ibid.*

Namun demikian, masyarakat berkelas (feodalisme) tetap dapat dihindari dalam hidup bermasyarakat dan bernegara sehingga tidak terjadi hubungan tuan dan budak,[89] sebagaimana terjadi di Makkah. Hal ini tercipta berkat usaha *Rasul Allah* lewat konsep persaudaraan umat Islam dan solidaritas sosial di bawah ikatan agama ditambah dengan usaha distribusi kekayaan secara adil dan merata antar umat Islam lewat konsep zakat, infaq dan sadakah.[90]

Ibnu Qayyim dalam bukunya "Zadul Ma'ad", menceritakan persaudaran Islam yang dilakukan Nabi itu diantara 90 pengikutnya yang terdiri dari kaum Muhajirin dan kaum Anshar. Perjanjian yang setia sebagai saudara telah diambil antara seorang Muhajirin yang tidak punya dengan seorang Anshar yang menjadi penduduk Madinah. mereka melakukan sumpah sehidup semati, kekayaan mereka dibagi dua sama rata.[91]

Menurut Abd. al-Hamid Matùli, hukum-hukum dasar atau sistem ekonomi yang berlaku dalam sebuah negera bersumber pada sistem politik yang ada.[92] Berpijak pada teori tersebut, realitas sejarah negara Madinah memperlihatkan bahwa sistem ekonomi yang berlaku berasas persaudaraan, pemerataan dan keadilan sebagai manifestasi dari politik dalan negeri Madinah.[93]

Upaya persaudaraan yang dilakukan Nabi di atas lebih banyak memuat pengertian "ekonomi" dibanding dengan pengertian yang biasa atau persaudaraan semu. Kaum Anshar yang hidup bertani, kaya raya dengan hasil pertaniannya, harus membagi dua dengan rata akan

---

[89] *Ibid.*

[90] *Ibid.,* hlm. 196

[91] Lihat Ibnu Qayyim, *Zad al-Ma'ad*, juz II, hlm. 165

[92] Abd. al-Hmid Matuli, *al-Islam wa Mabadi' Nidzam al -Hukm fi al-Markasiyah al-Dimuqrathiyah al-Gharbiyah*, (Iskandariyah: al-Manasyir al-Ma'arif, 1981) hlm.195

[93] Zaidan Abu al-Makarim, *op. cit.,* hlm. 100

kekayaannya itu dengan Muhajirin yang kehilangan rumah tangga dan segala kekayaannya setelah hijrah.[94]

Dengan berdasarkan prinsip-prinsip di atas, Islam menunjukkan dasar ekonomi Islam, yakni kekeluargaan yang bersendikan persetiaan persaudaraan dan berjiwa keagamaan. Dengan pernyataan yang lebih tegas dapat menggunakan term modern sekarang, berdasarkan kollektif dan kooperatif, rahmat dan takaful. Pembentukan masyarakat Islam pertama itu didasarkan pada masing-masing dari kaum Anshar bersedia melepaskan hak warisan yang mesti diturunkan keada famili dan anak-anaknya, dijadikan warisan masyarakat seluruhnya atau warisan orang tidak berpunya dari kalanga kaum Muhajirin. Semangat sukarela dan kekeluargaan yang meliputi seluruh warga negara menjadi jaminan bagi pembentukan suatu ekonomi yang baru.[95] Sebagaimana dikutip oleh Zainal Abidin dari buku yang ditulis oleh ahmad AA. Galwash "*The Religion of Islam*", Agama Islam telah meletakkan sistem sosial yang meliputi akar kedermawanan, persaudaraan dan saling mempercayai antara setiap pengikunya.[96]

Di awal pemerintahan Islam, semangat persaudaraan dan kekeluargaan yang menjadi sendi utama dari sistes ekonomi Islam telah berhadapan dan sekaligus memberarantas sistem ekonomi Yahudi yang menyamakan antara dagang dan riba.[97]

Secara umum pendapatan negara Madinah, menurut Muhamad Ashraf, ada dua macam yakni, pertama, pendapatan dari umat Islam. Pendapatan jenis ini meliputi pajak yang dibebankan kepada Muslim. di dalamnya termasuk kewajiban zakat, pajak tanah dan lainnya. Kedua, pendapatan dari luar umat Islam. Pendapatan ini dikumpulkan dari orang-orang non muslim, di dalamnya termasuk

---

[94]Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi politik dan Ideologi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977) hlm. 150; lihat Zaidân Abu Makârim , *op. cit.,* hlm. 110-111

[95]Z. A. *Ahmad, Dasar-dasar ekonomi dalam* Islam (Jakarta:, 1950) hlm. 41

[96]*Op. cit.,* hlm. 156

[97]*Op. cit.* hlm. 153; Lihat Zaidan Abual-Makarim, *op. cit.,* hlm. 118-123

jizyah, pajak untuk pendapatan hak milik; *kharaj*, pajak atas hasil tanah, pajak terhadap para pedagang non muslim. disamping itu, harta rampasan perang, hasil tambang, kekayaan, dan tanah milik perorangan yang meninggal tanpa wasiat atau ahli waris.[98]

3. *Sosio-Politik*

Sebagaimana tersebut di atas, bahwa penduduk Madinah sangat heterogen dalam hal etnis dan bangsa, asal daerah, ekomoni, agama, dan keyakinan serta adat kebiasaan. Perbedaan cara berfikir dan filsafat hidup yang mereka miliki jelas juga beragam.[99] Walaupun kondisi seperti ini sangat rawan konflik, sebagai akibat dari perbedaan kepentingan,[100] ternyata Nabi Muhammad mampu menjadikan mereka satu masyarakat politik yang dapat hidup bersama dengan damai dan bekerja bekerja sama untuk mencapai tujuan bersama. Masyarakat Madinah menjadi masyarakat yang otonom--suatu masyarakat kesatuan (*a unitary society*) dimana lembaga-lembaga keagamaan dan politik dapat bekerja sama, tidak ada pemisahan antara agama dan dunia (politik). Nabi Muhammad disamping menjadi *Rasul Allah*, ia juga pemimpin umat.[101]

Terciptanya masyarakat yang teratur, menurut al-Ghazali[102] dan Ibnu Khaldun[103], diperlukan terwujudnya rasa aman, keadaan damai, keadilan yang menyeluruh, undang-undang dan siasat yang berkaitan dengan pengaturan kerjakerja sama antara kelompok-kelompok sosial

---

[98]Irfan Mahmud Ra'ana, *Economic System Under Umar The great* (Pakistan: SH. Muhammad Ashraf, 1977) hlm. 74

[99]Miriam Budiadjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm. 32; Ibn Khaldûn, *op. cit.,* hlm. 41

[100]Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakrta: Rajawali, 1982) hlm. 94

[101]Doucsan B. Macdonald, "*Islam*ic Institution" dalam *Ensyclodia Britannica* , 1956, hlm. 712

[102]al-Ghazali, *op. cit.,* hlm. 1744-1747

[103]Ibnu Khaldûn, *op. cit.,* hlm. 43

untuk menjamin kepentingan bersama, serta pemimpin yang berwibawa untuk melaksakannya.

Oleh karena itu, wajar Nabi Muhammad, begitu tiba di kota itu, mengadakan konsolidasi intern umat Islam yang diawali dengan membangun Masjid. Lembaga keagamaan dan sosial ini dari segi agama berfungsi tempat beribadah kepada Allah *swt*. dan dari segi sosial berfungsi sebagai tempat mempererat hubungan dan ikatan di antara jamaah Islam.[104] Kemudian beliau menciptakan persaudaraan nyata dan efektif antara orang-orang Islam Makkah dan Madinah.[105] Persaudaraan itu diikat atas dasar akidah dan agama. Persaudaraan yang dibentuk oleh Nabi Muhammad itu merupakan awal terbentuknya umat Islam yang pertama kali. Hitti menggambarkan sebagai"suatu miniatur dunia Islam.[106]

Berhasil mengadakan konsolidari intern, Nabi melakukan tindakan politik ditujukan kepada seluruh penduduk Madinah, yakni membuat perjanjian tertulis atau piagam yang menekankan pada persatuan yang erat di kalangan kaum muslimin dan kaum Yahudi, menjamin kebebasan beragama bagi semua golongan, menekankan kerja sama dan persamaan hak dan kewajiban semua golongan dalam kehidupan sosial, dan politik dalam mewujudkan pertahanan dan perdamaian dan menetapkan wewenang bagi Nabi untuk menengahi dan memutuskan segala perbedaan pendapat dan perselisihan yang timbul di antara mereka. Apa yang diusahakan sesuai keinginan penduduk Madinah, khususnya golongan Arab, sehingga Nabi Muhammad menjadi orang yang dapat diterima (*acceptable*) oleh mereka.[107]

---

[104]Ahmad Ibrahim Syarif, *op. cit.,* hlm. 87

[105]Lebih lanjut lihat Ibn Hisyam, jilid II, *op. cit.,* hlm 150.

[106]Philip K Hitti, *Capital Cities of Arab Islam* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973) hlm. 35

[107] *Ibid*., hlm. 89; Harapan ini tercermin dalam ikrar dalam baiatb 'Aqabah pertama dan kedua yang mengakui Muhamad sebagai Nabi dan pemimpin mereka, dan mengharap peranannya untuk mempersatukan penduduk madinah.(Munawir Sjadzali, *op. cit.,* hlm. 8-9)

Atas usaha-usaha tersebut, Nabi Muhammad telah berhasil membentuk masyarakat Islam yang bebas dan merdeka bersama komunitas lain, non muslim, untuk bekerja sama dalam berbagi aspek kehidupan sosial dan politik. Sedangkan Nabi Muhammad sendiri diakui oleh penduduk Madinah sebagai pemimpin mereka. Posisi Nabi ini secara jelas termuat dalam piagam Madinah yang diakui semua golongan yaitu pasal 23[108] dan 42[109] yang memberi wewenang kepadanya untuk menyelesaikan perbedaan pendapat dan pertikaian yang timbul di antara penanda tangan piagam. Piagam (Madinah) itulah yang menjadi organ bagi Nabi membentuk persatuan dan kesatuan penduduk kota itu, mengandung sejumlah undang-undang dan aturan moral untuk mengatur mereka dalam kehidupan bersama, bekerja sama dan mengadakan hubungan-hubungan sosial.

Dengan demikian, penduduk Madinah menjadi masyarakat politik, yaitu suatu masyarakat yang memiliki kedaulatan dan otoritas politik dalam wilayah Madinah sebagai tempat mereka hidup bersama, bekerja sama dalam kebaikan atas kesadaran sosial mereka yang bebas dari pengaruh dan penguasaan masyarakat lain, dan mampu mewujudkan kehendak mereka sendiri. Selanjutnya, secara politik Madinah sudah cukup syarat -- ada tiga unsur utama yang inheren bagi suatu kumpulan manusia -- untuk disebut negara .[110]

Dalam bukunya دولة الرسول فى المدينة, Ibrahim Syarif mengatakan bahwa Negara Madinah didirikan oleh Nabi atas sendi-sendi keagaman, ia mengakui dua prinsip, yakni: prinsip yang pertama ialah kebebasan beragama, yaitu kebebasan yang bukan saja diakui negara Islam, tetapi juga ia bertekad bulat akan melindungi dan memeliharanya. Prinsip kedua ialah memperkenalkan pikiran tanah

---

108وإنكم مهما إختلفتم فيه من شيئ فإن مرده إلى الله عز و جل وإلى محمد صلى الله عليه و سلم(Haykal, *loc. cit.,*)

109وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو إشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز و جل و إلى محمد رسول الله ﷺ وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره(*Ibid.*)

110Abd. al-Hamid Isma'il al-Ansari, *Nizham al-Hukm fi al-*Islam (Daru Qithri ibn al-Fuja'at, 1985) hlm. 109-113

air dan negara dengan pengertian yang luas, baik dalam *tasamuh* maupun di dalam kemanusiaan. Prinsip ini menjamin persamaan di dalam segala hak dan kewajiban tanah air di antara segala warga negara yang bermacam-macam bangsa, bahasa dan keyakinan agamanya.[111] Peraturan negara yang dibuat Nabi Muhammad di Madinah itu adalah semacam asas politik yang baru, karena ia menghimpun antara dua prinsip: yaitu musyawarah (demokrasi) dan kekuasaan. Dalam pandangan Harun Nasution, negara yang didirikan oleh Nabi tersebut berbentuk teokratis karena posisi Nabi dinilai sebagai wakil Tuhan dimuka bumi.[112]

Sebagai masa pembentukan pertama yang sangat pendek sekali bagi negara Islam Madinah, masa Nabi Muhammad hanyalah merupakan "masa lahir" yang sangat sederhana.[113] Nabi sendiri adalah seorang demokrat yang telah menegakkan segala hak-hak demokrasi. Suatu pemerintahan yang realilistis, demoktaris, dan bertanggung jawab telah didirikan oleh Nabi Islam. [114]

Jika persamaan hak, kebebasan, dan demokrasi merupakan bentuk kebijakan politik dalam negeri Madinah, maka hubungan damai dengan non masyarakat Madinah merupakan kebijakan politik luar negeri Madinah. Hal ini sebagaimana yang telah diamanatkan oleh pasal 45 Konstitusi Madinah bahwa politik luar negeri negara Madinah ialah melaksanakan "politik perdamaian" dengan cara mengadakan hubungan diplomatik yang baik dengan negara-negara lain. Hubungan diplomatik ini ditempuh dengan dua jalan :

Pertama, Nabi mengirim wakil-wakilnya dan atau menempatkannya di negara-negara lain. Jalan ini dinamakan

---

[111]Ahmad Ibrahim Syarif, *Daulaṯ al-Rasul fi al-Madinah* (Kuwait: Dar al-Bayan, 1972) hlm. 82-3

[112]Harusn Nasution, "*Islam* dan Sistem Pemerintahan sebagai Perkembangan dalam Sejarah" dalam *Studia Islamika* (Jakarta: LP IAIN Syarif Hidayatullah, 1985) no. 17 tahun VIII, Juli 1985,hlm. 6

[113]Zainal Abidin, *op. cit.,* hlm. 86

[114]Maulana Sadr al-Din, *Islam in Modern* (lahore: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1960) hlm. 49

"diplomasi aktif". Jalan yang pertama ini telah ditempuh oleh Nabi Muhammad pada tahun 6 Hijriyah (628 M.) dengan cara mengirimkan 10 orang Duta-Duta Istimewa kepada pembesar-pembesar asing di antaranya kepada Chosroe Persi, Negust Negusti Ethiopie, dan Kaizer Romawi.[115] Jawaharlal Nehru di dalam bukunya" *Glimpses of the World History*" mengatakan bahwa Nabi Muhammad mengirimkan Duta istimewanya kepada Maharaja Tai Tsung dari Tiongkok.[116] Pernyataan itu ditambah oleh Chales Reginald Haines dalam bukunya "Islam *as a Missionary Religion*" Bahwa Duta Istimewa Nabi yang didatang ke Tiongkok pada tahun 628 M. itu bernama Wahab bin Abi Khabsyah. Pada tahun 630 M. ia sempat mendirikan masjid di Canton.[117] Namun, menurut Philip K. Hitti, orang yang pertama kali datang ke Cina adalah Sa'ad bin Abi Waqas.[118]

Kedua, Nabi menerima wakil-wakil negara lain untuk ditempatkan di negara Madinah. Dalam hal ini, Nabi Muhammad menerima wakil-wakil yang dikirimkan dari berbagai penjuru Arabia, sehingga dapat dikatakan bahwa 2 tahun terakhir (9 dan 10 H) adalah "Tahun Duta-Duta" (*The Year of embassies).*[119]

C. Macam-Macam Konflik Politik-Militer Antara Makkah Dan Madinah

Setelah melihat Makkah dan Madinah dari dimensi agama, ekonomi, dan sosio-politik, tampak dengan jelas bahwa kedua komunitas politik (dapat dikatakan negara – kota) tersebut memiliki perbedaan yang menyolok hampir dalam semua dimensi kehidupan.

---

[115]Zianal Abidin Ahmad, *Konsepsi Politik dan Ideologi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977) hlm. 196

[116]Jawaharlal Nehru, *Lintasan sejarah Dunia* (judul aslinya Glimpses of the World-History, terj. Bahrun Rangkuti (Jakarta: Balai Pustaka, 1950) jilid I, hlm. 222

[117]Dikutip dari Zainal Abidin Ahmad, *op. cit* hlm. 197

[118]Hitti, *op. cit.,* hlm. 343-4

[119]Zainal Abidin, *op. cit.,* hlm. 197-8

Komunitas politik Makkah diatur berdasarkan kekuasaan, yaitu kekuasaan plutokrasi--yang terdiri dari kelas pedangan yang berkuasa sehingga corak masyarakatnya sangat hirarkhis menurut kekuatan fisik dan kekayaan. Kekuatan ini didukung oleh sistem ekonomi kapitalis di mana masyarakat berlomba-lomba menumpuk kekayaan dan ajaran paganisme. Sementara komunitas politik Madinah, sebagai komunitas yang sadar hukum, diatur berdasarkan suatu konstitusi Madinah--yang berpijak pada persaudaraan, persatuan, persamaan, dan keadialan-- dengan menjadikan Islam sebagai agama negara serta didukung oleh sistem ekonomi distribusi kekayaan dalam bentuk zakat, shadaqah, infaq dan waqaf atau sistem kolektif-kooperatif. Dengan demikian, benturan peradaban (*clash of civilization*), yang mengancam kepentingan politik masing-masing, nyaris tidak terelakkan, apalagi kondisi ini didukung oleh arogansi politik Makkah sebagai menefestasi dari rendahnya moral dan tingginya keyakinan mereka bahwa Madinah menjadi ancaman bagi Makkah. Makkah menilai Madinah sebagai musuh. Demikian juga sebaliknya, bahkan Nabi mencatumkan permusuhannya dengan Makkah pada pasal 20 Piagam Madinah.[120] Dawan Rahardjo, menyebut permusuhan itu akibat dari persaingan antara dua atau lebih sistem nilai, perbenturan antara hak dan bathil.[121]

Hubungan antagonistik antara Makkah dan Madinah akhirnya melahirkan serentetan perang besar dan kecil. Hingga menjelang perjanjian Hudaibiyah ada tiga perang besar yang terjadi antara Makkah dan Madinah, Yaitu: Perang Badar, Uhud, dan Ahzab atau Khandaq.[122]

---

[120]Ahmad Sukardja, *op. cit.,* hlm 73

[121]Dawam Rahardjo, *op. cit.,* hlm. 340-3

[122]Lihat Abd. 'Azîz Ghanîm, *Muhammad bain al-Harb wa al-Salam* (Mesir: t.p., 1989) hlm. 31-72

1. Perang Badar

Pasukan Muslim Madinah sering melakukan patroli di jalur perdagangan ke Syam dan Yaman, yang selalu dilalui oleh kafilah Quraisy. Tujuannya disamping mengamankan Madinah dari segala bentuk serangan dari luar dan memperlihatkan kekuatan militernya, juga ingin menghadang dan merampas perdagangan Quraisy sebagai ganti harta kekayaan kaum Muslimin yang dirampas oleh Mereka, berbeda dengan merampok sebagaimana dilukiskan para orientalis.[123] Tujuan yang terakhir ini yang menjadi sebab meletusnya perang Badar. Tindakan pasukan Islam itu dalam pandangan Quraisy sangat berbahaya dan mengancam perdagangan mereka. Oleh karena itu, bagi Quraisy, tiada pilihan kecuali menumpas umat Islam Madinah dengan kekuatan militer.

Pada tanggal 8 Ramadlan 16 bulan setelah *hijrah*, pasukan Islam di pimpinan Nabi mengadakan patroli (*ghazwah*) untuk menghadang dan menahan kafilah Quraisy pimpinan Abu Sufyan. Mengetahui makusd pasukan Islam itu, Abu Sufyan memilih jalur tepi pantai laut merah dan selamat sampai di Makkah sebelum ia meminta bantuan kepada tentara Quraisy.[124]

Kini pasukan Islam gagal menghadang kafilah Quraisy, tetapi malah berhadapan tentara Quraisy di bawah pimpinan Abu Jahl. Jika dilihat kekuatan militer, pasukan Quraisy sangat siap menghadapi umat Islam dengan peralatan perang yang jauh lebih lengkap dan didukung 1000 personel. Sementara Pasukan Islam hanya didukung 313 personel dan peralatan perang yang sangat sederhana. Namun demikian, pasukan Islam memiliki moral dan mental yang tinggi dan siap perang suci. Sedangkan pasukan Makkah disamping mental mereka turun setelah mereka tahu bahwa kafilah Abu Sufyan lari ketakutan dari tentara Islam, juga di dalam tubuh pasukan mereka terjadi perpecahan baik antar sesama tokoh Quraisy, seperti Utbah

[123]Abd. al-'Aziz Ghanim, *op. cit.,* hlm 22-3

[124]Ibnu Hisyam, *Sirah al-Nabi* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.) Juz II, hlm. 257-8; *al-Thabari, Tarikh al-Rusul al-Muluk* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt) Juz II hlm. 421-2

Ibnu Rabi'ah dan Umayah dengan Abu Jahl,[125] maupun antara Quraisy dengan Banu Zuhra.[126]

Akhirnya pertempuran antara kedua pasukan tersebut--yang terjadi pada 17 Ramadlan di dekat sumur Badr dan kemudian disebut perang *badr al-Kubra*--dimenangkan pasukan Islam. Pada perang tersebut, dua tokoh Quraisy, Abu Jahl dan Umayyah, tiga orang pahlawan kenamaan di Medan lagak, yakni 'Utbah ibn Rabi'ah, al-Walid putra 'Utbah, dan Syaibah, saudara 'Utbah masing-masing mati di tangan Mu'adh bin 'amr bin Jamuh, Bilal, Hamzah, dan Alî. Secara keseluruhan Pasukan Islam menewaskan 70 orang musuh dan menahan 70 orang Quraisy lainnya.[127] Sementara dari muslimin yang mati sebagai *syuhadâ'* sebanyak 14 orang, 6 sahabat Muhajirin 8 Anshar[128] dan salah satunya adalah 'Ubaidah.[129] Kemenangan ini diabadikan dalam surat "ali Imrân: 123 *"Sesungguhnya Allah telah menolongmu dalam peperangan Badr, padahal kamu pada saat itu tiada berdaya"*.

Sebenarnya, perang Badr dapat saja tertunda atau tidak terjadi, walaupun kemungkinan yang kedua ini kecil terjadi, jika saja Aswad bin 'Abd al-'Asad tidak langsung menyerang pasukan Islam dan menghancurkan kolam yang dibuat mereka, apalagi pasukan Islam hanya bersifat defensif,[130] namun, pasukan Islam memang harus membela diri dan sekaligus meraih kemenangan. Secara politik, kemenangan ini di samping mempermalukan dan menjatuhkan wibawa Quraisy di mata suku Arab serta menjadi ancaman kaum

---

[125] *Ibid.*, hlm 41

[126] Lihat Haykal, *op. cit.,* hlm 260-261

[127] Lihat Ibu Hisyam, op. cit., hlm. 252-284; Muhammad al-Ghazali, *Fiqh al-Sîrat* (Kairo: Dar al- Kutub, 175) hlm. 247 ; Syalabi, *op. cit* ., hlm. 119-123; lihat Haykal, Hayatu Muhammad, *op. cit.,* hlm. 262-263

[128] Muhammad al-Ghazali, *loc. cit.*

[129] al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al- Muluk,* juz II, hlm. 449

[130] Bahwa peperangan yang diizikan oleh Islam ialah peperangan yang bersifat membela/defensif (lihat Abd. al-Rahman Azzam Pasha, *Konsepsi Perdamaian Islam,* terj. H. Rus'an, Jakarta, karya Unipress, hlm. 143)

Yahudi. Pada saat yang sama, juga kemenangan itu memperkokoh posisi Nabi Muhammad sebagai *Rasul* dan pemimpin negara Madinah yang berdaulat.[131] Bagi Hitti, *ghazwat al-badr* meletakkan dasar bagi kekuasaan duniawi Nabi.[132] Menurut Afzalur Rahman pada perang Badr ini, umat telah mengalahkan kaum Quraisy secara militer.[133]

2. Perang Uhud

Kekalahan dalam perang badar merupakan suatu noda hitam pada kehormatan orang-orang Makkah. Oleh karena itu, balas dendam merupakan semboyan seluruh orang Makkah. Kali ini, Abu Sufyan dipilih sebagai pemimpin mereka, dia bersama istrinya Hindun bersumpah untuk menuntut balas atas kekalahan Makkah di perang Badar.[134] Abu Sufyan bekerja keras untuk mempersiapkan suatu kekuatan yang besar. Akhirnya, pasukan Makkah berangkat di bawah pimpinan tokoh kaya tersebut bersama tiga ribu prajurit, di antaranya 700 orang mengenakan baju besi, dan terdapat 3000 ekor unta dan 200 ekor kuda. Mereka berkemah di kaki Bukit Uhud yang jaraknya 5 km dari Madinah. Di sekitar tempat itu terdapat kebun-kebun jagung, dan mereka dengan sengaja mengembalakan binatang-binatang mereka di sana untuk menancing orang-orang Madinah keluar dari kota itu untuk berperang.[135]

Nabi telah mengetahui tindakan Quraisy tersebut dari kabilah Khuza'ah dan ia berpesan kepada para sahabat agar merahasiakan berita itu. Jangan sampai hal itu dimanfaatkan oleh kaum Yahudi dan munafik untuk melemahkan jiwa dan semangat juang kaum

---

[131]lihat Haykal, *op. cit.,* hlm 264-265

[132]Philip K. Hitti, *op. cit*,. hlm. 117

[133] Afzalur Rahman, Muhammad sebagai Pemimpin Militer,(Jakarta: Yapi, 1990) hlm. 317

[134]Ibnu Katsir, al-Bidayah wa al-Nihayah, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyat, t.t.),juz IV ,hlm. 12

[135]*Ibid.* hlm. 14; 'Imad al-Din, *op. cit.,* hlm 189

muslimin.[136] Nabi berpendapat bahwa sebaiknya pasukan Islam yang berjumlah 1000 orang itu tidak mengahadapi musuh dalam pertempuran terbuka, tetapi lebih baik bertahan di dalam kota dan memukul serangan mereka. Akan tetapi, pendapat mayoritas yang terdiri dari orang-orang muda cenderung untuk menghadapi dalam pertempuran terbuka. Nabi menyerah pendapat yang terbanyak.[137] Keputusan Nabi tersebut membuat Abdullah bin Ubay bersama sekutunya, orang Yahudi suku Qaynuqa' yang berjumlah sekitar 300 menarik diri dari medan perang dengan alasan tetap bertahan di dalam kota.[138] Namun, peristiwa itu tidak mempengaruhi Nabi. Nabi tetap akan menghadang Quraisy di luar kota dengan strategi serangan dan bertahan.[139] Pasukan Islam diperintahkan untuk tetap di posnya masing-masing kecuali ada perintah untuk bergerak ke tempat lain. Ketika pertempuran berlangsung, pasukan Muslim lupa akan semua perintah Nabi. Mereka mulai bertempur tanpa perencanaan, kemudian menyerbu perkemahan orang-orang Makkah untuk mengambil harta rampasan perang, termasuk para pasukan panah.[140] Akibatnya pasukan cadangan Makkah di bawah pimpinan Khalid bin Walid, menyerang dan memperok-poradakan pasukan Islam.[141] Nabi sendiri terluka dan jatuh.[142] Hal ini sempat menurunkan semangat tempur pasukan Islam. Pertempuran berakhir dengan kekalahan di pihak umat Islam. Sementara munculnya kekacaukan dalam tubuh pasukan Islam lebih banyak disebabkan oleh ketidakdisiplinan, kekurangtabahan, dan keyakinan akan menang yang berlebihan yang timbul dari kemenangan mereka dalam perang Badar. Namun, diakhir

---

[136]Abd al-'Azîz Ghanim, *op. cit.,* hlm. 53

[137]Ibnu Katsir *op. cit.,* juz IV, hlm. 14; Muhammad al-Ghazali, *op. cit.,* hlm. 268-9

[138]Ibnu Asir, *al-Kamil fîal-Tarikh* (Bairut: Dar Sawir dan Dar Bairut,1965) jilid II, hlm. 150-1; 'Imad al-Din, *loc. cit.*

[139]*Op. cit.,* hlm. 54

[140]Ibnu Katsir, op. cit., hlm 27; Muhammad al-Khudari Bik, *Tarikh al-Umam al-Islamiyat* (Kairo: al-Istiqamah, 1984) juz II, hlm.112

[141]*Ibid.*

[142]Ibnu Katsir, *op. cit.,* juz II, hlm 30-1

pertempuran umat Islam dapat menguasai medan pertempuran lagi. Sebaliknya kaum Quraisy tidak lagi mampu menghadapi umat Islam sehingga mereka terpaksa meningalkan medan pertempuran dengan penuh kekecewaan karena gagal mengalahkan dan menghabisi umat Islam. Walaupun Quraisy tidak tercapai untuk mengahcurkan masyarakat Islam, bahkan menjelang berakhir, pasukan Islam sempat mengadakan perlawanan, tetepi mereka tetap memperlihatkan kecongkakan dan ambisi menghabisi umat Islam semakin besar setelah menang dalam perang Uhud. Akibat lain dari perang Uhud ini ialah Yahudi berani melanggar perjanjian dan bersekutu dengan Quraisy untuk melawan Islam.[143] Afazalur Rahman menilai bahwa dalam perang Uhud secara moral umat Islam tetap menang walaupun secara militer mereka sempat dikalahkan oleh kaum Quraisy.[144]

4. Perang Ahzab

Perang Ahzab atau Khandaq terjadi pada bulan Sawal tahun ke-5 Hijriyah[145], lokasi perang di sekitar Madinah. Dinamakan Ahzab atau sekutu karena Quraisy mengajak suku-sukun lain untuk bergabung, dan dikatakan Khandaq karena disekitar Madinah terutama di bagian utara kota digali parit atas usul Salman al-Farisi untuk mempertahankan kota dari serangan musuh. bagian barat kota dipertahankan bersama-sama, kaum laki-laki mempertahankan kota di belakang parit, rumah-rumah saling dihubungkan dan lorong-lorong harus ditutup,[146] sehingga kota bagaikan benteng yang kokoh. Sedangkan bagi kaum Quraisy memperhitungkan bahwa perang ini adalah usaha terakhir untuk menghancurkan umat Islam setelah kemenangan mereka di perang Uhud. Orang-orang Quraisy

[143]Lihat Ibnu Atsir, *op. cit.,* hlm. 30-5;Syed Mahmudunnasir, *op. cit.,* hlm. 137

[144]Afzalur Rahman, *loc. cit.*

[145]Ibnu Katsir. *cit,*. juz II, hlm. 95

[146]Lihat Ibnu Katsir, *ibid*., hlm. 96-9

bersekutu dengan orang-orang Yahudi dari Khaibar, di samping mengajak Bani Salim, Bani Asad, Gatafan, Murrah dan Asyja'.

Ketika pasuka sekutu sampai ke Madinah, mereka tidak dapat berbuat banyak karena terhalang oleh parit yang menganga lebar. Terpaksa mereka hanya dapat mengepung Madinah semala lebih kurang 20 hari. Peralatan perang yang menjadi andalan mereka nyaris tidak berfungsi. Sedangkan menyeberangi parit identik dengan kematian, seperti yang dialami 'Amir yang mati di tangan 'Ali bin Abi Thalib atau 'Ikrimah ibn Abu Jahl yang nekat menyeberangi parit, akan mengalami nasib yang sama jika saja dia tidak mengurungkan niatnya.[147] Di sini, tampak bahwa pilihan Nabi untuk bertahan di dalam kota dengan membuat parit sangat strategis dan efektif dalam menghadapi musuh yang kekuatannya jauh lebih besar.

Kegagalan Pasukan sekutu untuk menyerang Madinah menimbulkan problematika baru di intern mereka, yakni terjadinya persaingan kepemimpinan, seperti Abu Sufyan yang merasa dirinya sebagai panglima tertinggi sekutu, dengan pemimpin kelompok-kelompok yang lain, seperti Ibn Hins, al-Harits ibn 'Auf, dan lain-lain dimana mereka masing-masing merasa pantas untuk jadi panglima perang.[148]

Melihat kondisi yang kritis ini, Huyai ibn Ahtab mendatangi pemimpin Yahudi Bani Quraizhah, Ka'ab ibn Asad yang telah membuat kesepakatn damai dengan Nabi, untuk bergabung dengan Sekutu menghancurkan kaum Muslimin Madinah. Ka'ab menyetujui ajakan Quraisy itu dan dengan sendirinya ia berkhianat kepada *Rasul Allah* yang telah mengikat perjanjian damai.[149] Namun, kuatnya sekutu setelah bergabungnya suku Quraizhah tidak berlangsung lama setelah Nabi menyuruh Nu'aim ibn Mas'ud, seorang pemimipin Arab yang telah masuk Islam, bergabung dengan Sekutu dengan menyembunyikan keIslamannya, guna menyebarkan bibit perpecahan

---

147*Ibid.* , hlm. 106-7

148Lihat Ahmad Syalabi, *op. cit.,* hlm. 18-25

149Ibnu Atsir, *op. cit.,* hlm, 180

di kalangan Sekutu, Nabi juga berkata kepadanya bahwa perang itu tipu muslihat. Dengan bahasa diplomatis di hadapan bani Qoraizhah, Nu'aim berkata bahwa sekiranya Quraisy sewaktu-waktu meninggalkanmu, kalian akan mendapat balasan dari kaum Muslimin. Oleh karena itu, kalian harus minta kepastian kepada kaum Quraisy bahwa mereka tidak akan meninggalkanmu, dan mintalah beberapa orang pemimpim mereka sebagai sandera. Kepada Quraisy, Nu'aim ganti berkata bahwa Bani Quraizhah telah mengadakan perjanjian damai dengan kaum Muslimin secara diam-diam dan rahasia, dan mereka meminta kepadamu sandera yang akan diserahkan kepada Muhammad, maka hatilah-hatilah terhadap tipu daya Yahudi. Dalam waktu dekat, datanglah Bani Quraizhah ke pihak Quraisy meminta sandera kepadanya, dan ditolak oleh Quraisy, maka Yahudi yakin bahwa Quraisy tidak jujur.[150] Akhirnya perpecahan di kalangan Sekutu semakin parah.[151] Usaha militer dan politik Sekutu tidak saja kandas dihadang oleh kepiawanan Nabi dalam militer dan politik--sebagai panglima perang dan pemimpin Madinah--sekaligus mengubur ambisi jahat mereka, tetapi pada saat yang sama, usaha dan ambisi mereka menjadi bencana yang beruntun bagi mereka. Kondisi mereka itu semakin buruk setelah angin badai memporak-porandakan kemah-kemah mereka. Yang disebut terakhir ter-*cover* dalam Al-Qur'an; al-Ahzab:9 "*Hai orang-orang yang beriman! ingatlah akan nikmat Allah bagimu, ketika balatentara datang hendak menyerangmu, lalu kami kirim kepada mereka angin badai dan balatentara yang tiada kelihatan olehmu*".

Keadaan ini mamaksa Sekutu menarik diri dari Madinah. Dengan kekalahnya dalam perang ini, Quraisy menyadari betul kemampuan Nabi dalam mengatur strategi perang dan tidak lagi menyerang Madinah. Walaupun umat Islam menang dalam perang tersebut tanpa ada pertumpahan darah, namun, mereka selama perang mengalami

---

150*Ibid*., hlm 182-3; Ahmad Syalabi, *loc. cit.*

151Lihat Khudari Bik, *op. cit.,* hlm. 121-2

penderitaan, lapar dan letih akibat pengepungan musuh dalam waktu yang lama.[152] Untuk kedua kalinya, umat Islam dapat melumpuhkan moral kaum Quraisy.[153]

Akhirnya dari ketiga perang tersebut di atas, dapat ditangkap data-data historis tentang besar dan tajamnya pertentangan dan permusuhan antara Quraisy Makkah dan Muslimin Madinah. Hubungan antagonistik dan konflik antar keduanya tidak hanya kekayaan dan ratusan bahkan ribuan nyawa yang menjadi korban, tetapi juga Risalah Islam menjadi terganggu, jika tidak dapat dikatakan terbengkalai. Namun demikian, bukan berarti ketiga peperangan itu kering dari manfaat yang dapat diambil oleh Nabi dan umat Islam. Umat Islam telah dapat mengalahkan kaum Quraisy dari aspek penting, yakni militer dan moral. Kedua jenis kemenangan menjadi modal yang sangat berharga bagi umat Islam untuk menghadapi dan menundukan kaum Quraisy di waktu yang akan datang. Sebagaimana yang telah dikatakan oleh Afzalur Rahman, ada tiga jalan untuk melemahkan musuh: dengan kekalahan militer, dengan kekalahan moral, dan akhirnya dengan kekalahan mental. Kekalahan yang paling lemah (baca paling rendah nilainya) dari ketiga jalan ini ialah yang disebut pertama, karena kelemahan akibat kekalahan militer dapat diatasi dengan mudah dan cepat melalui bantuan sekutu-sekutunya. Kekalahan moral lebih berbahaya dari kekalahan militer, karena tidak mudah diperbaiki. Ia mengalahkan segala unsur-unsur hidup di kalangan yang dikalahkan itu untuk waktu yang lama, dan tak dapat diperbaiki.[154] Dengan demikian, dalam dua peperangan terakhir secara moral dan mental kaum Quraisy sudah lumpuh. Sebalikya, moral dan mental umat Islam semakin meningkat. Pada saat yang sama, posisi Nabi Muhammad di hadapan para pengikutnya semakin kokoh.

---

[152]Ahmad Syalab, *op. cit.,* hlm. 328

[153]Afzalur Rahman, *loc.cit.*

[154]*Ibid.,* hlm. 318

BAB V

PERJANJIAN HUDAIBIYAH: NILAI HUMANISME PEMIKIRAN DAN TINDAKAN POLITIK NABI

A. Latar Belakang Perjanjian Hudaibiyah

Sebagaimana yang telah disebutkan pada Bab II , bahwa dalam politik Islam, perdamaian menjadi dasar bagi negara Islam dalam hubungan luar negeri atau internasionalnya. Nabi Muhammad sendiri -- sebagai kepala negara (baca masyarakat politik) Islam Madinah -- telah meletakkan "perdamaian" –nilai humanisme fundamental dalam Islam-- sebagai dasar dalam berhubungan dengan masyarakat di luar Madinah dan Nabi juga selalu siap menciptakan suasana damai dengan musuh-musuh umat Islam. Sikap Nabi tersebut tertuang dalam pasal 45 Piagam Madinah. Prinsip perdamaian yang ada dalam Piagam Madinah menurut J. Suyuthi Bulungan, juga menjadi perhatian yang serius Al-Qur'an. Bahkan lebih jauh ia mengatakan bahwa konsep Al-Qur'an tentang perintah mewujudkan perdamaian baik dalam intern maupun ekstern umat Islam jauh lebih terperinci.[1] Abd. Al-Rahman 'Azzam menyatakan bahwa ajaran Risalah Muhammad hanya menyeru pada perdamaian semesta yang abadi.[2] Dengan demikian, semangat perdamaian bukan hanya misi Islam politik tetapi juga Islam agama. Dalam pandangan Watt, agama Islam itu mencakup keseluruhan hidup manusia dalam masyarakat, termasuk dalam segi politik. Dan aspek politik mulai tampak sejak

[1]J. Suyuthi Bulungan, Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Al-Qur,an (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994) hlm. 198

[2]Abd-Al-Rahman Azzam, *The Eternal Massage* (London: Quartet Books, 1979) hlm.152

Muhammad hijrah ke Madinah pada tahun 622 M. Dalam Islam, katanya, tidak ada pemisahan antara agama dan dunia (*the religious and the secular*).[3] Senada dengan Watt, Donald Eugene menyatakan bahwa Islam pada awal perkembangannya merupakan kesatuan integral antara agama dan politik. Dan Muhammad pada saat yang bersamaan, di samping menjadi pemimpin agama, hakim, panglima tentara, tetapi juga pemimpin tertinggi dalam semua aspek politik. Agama dan negara diikatkan menjadi satu dalam semua institusi kemasyarakatan. Masyarakat agama telah terwujud dalam teori dan praktik, di bawah garis-garis politik yang telah ditentukan Nabi Muhammad.[4] Oleh karena itu, Ahmad Sukardja menyatakan bahwa Nabi Muhammad membuat keputusan bisa atas dasar dirinya sebagai *Rasul*, dan bisa juga berpangkal pada kualitasnya sebagai pemimpin masyarakat (negarawan). Kedudukannya sebagai *Rasul* melahirkan keputusan, petunjuk dan praktik-praktik amaliah yang menjadi norma-norma agama, melengkapi syariat Allah. Dari kualitasnya sebagai pemimpin masyarakat atau negara, lahir berbagai kebijakan yang dapat dimasukkan dalam *al-siyasah* (kebijakan politik). Karena status pemimpin negara dan *Rasul* ada pada satu pribadi, dapat diyakini bahwa kebijakan-kebijakan politiknya sejalan dengan kehendak Allah. Karena menurutnya, jika ada kebijakan Nabi yang kurang sejalan dengan kehendak Allah, akan ada wahyu yang akan meluruskannya.[5]

Namun, bagaimana dengan keputusan Nabi Muhammad untuk menjalankan ibadah umrah ke Makkah pada bulan Zulqa'dah tahun keenam Hijriyah. Apakah keputusan itu didasarkan atas dirinya sebagai *Rasul* atau atas kualitasnya sebagai seorang kepala negara (negarawan), atau kedua-duanya, dalam arti kebijakan Nabi dalam politik menjadi instrument dan media untuk merealisasikan keputusan dirinya sebagai *Rasul* atau untuk mengimplementasikan hukum Allah.

---

[3]Watt, Islam*ic Political Thought, op. cit.,* hlm. 29

[4]Donald Eugene Smith, *Relegion and Political Devolopment* (Boston: Little Brown and Company, t.t.) hlm. 266

[5]Ahmad Sukardja, *op. cit.,* hlm. 123

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, perlu dikemukakan beberapa hal yang ada kaitan dengan persoalan tersebut. Pertama, bahwa setelah enam belas bulan Nabi Muhammad bersama para pengikutnya menetap di Madinah, turun wahyu yang memerintahkan agar umat Islam dalam mendirikan shalat berkiblat ke Baitullah atau Ka'bah, dimana sebelum wahyu tersebut turun umat Islam berkiblat ke Baitul Maqdis di Yarussalem.[6] Firman Allah Q: 2/143 "... *Dan kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar kamu mengetahui (supaya nyata) siapa mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh [pemindahan kiblat] itu terasa berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi pentunjuk oleh Allah..."* Kedua bahwa selama enam tahun setelah *hijrah,* banyak sekali ayat-ayat yang turun secara berturut-turut mengenai Masjid al-Haram Makkah. Satu diantaranya adalah Q: 2/217 " *Mereka bertanya kepadamu tentang bulan Suci; bolehkah berperang? Katakanlah: Berperang dalam bulan itu suatu dosa besar. Tetapi merintangi orang dari jalan dan ingkar kepada-Nya, merintangi orang memasuki Masjid al-Haram serta mengusir penduduk dari sekitar tempat itu, lebih besar lagi dosanya di sisi Allah.*" Ayat ini juga menunjukkan bahwa ibadah haji dan umrah sudah menjadi syari'at Islam dan wajib dilaksanakan oleh umat Islam.[7] Ketiga, menjalankan ibadah umrah ke Makkah setiap tahun merupakan seremonial keagamaan bagi seluruh bangsa Arab, termasuk umat Islam Madinah.[8] Dengan demikian, semua bangsa Arab termasuk umat Islam sama-sama memuliakan dan menghormati Ka'bah.[9] Keempat, Nabi telah bermimpi bahwa beliau akan memasuki Ka'bah dalam suasana damai dan aman dalam

---

[6]Ibnu Hisyam*, op. cit.,* jilid II, hlm. 176; Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 318

[7]Haykal, *op. cit.,* hlm 362-3; Ayat ini turun pada tahun pertama Hijriyah. Sebab turunya ayat ini adalah setelah pasukan patroli Islam menyerang dan menahan sebagian Kafilah Quraisy, kaum Quraisy menyebarkan fitnah bahwa Nabi dan para pengikutnya telah melanggar bulan suci -- yang termasuk bulan suci menurut adat Arab adalah Zulqa'dah, Dzu al-Hijjah, Muharram, dan bulan Rajab -- , menumpahkan darah, merampas harta benda dan menawan orang. *Ibid*., hlm. 250

[8]*Ibid*.; Abd. al-'Aziz Ghanin, *op. cit,* hlm. 90

[9]Ahmad Syalabi, *op. cit.,* hlm. 334

keadaan *Ihram*.[10] Mimpi Nabi ini dikuatkan oleh Al-Qur'an "*Sesungguhnya Allah membuktikan kepada Rasul-Nya tentang kebenaran mimpinya dengan sbenar-benarnya (yaitu) bahwa sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjid al-haramm, isya-Allah, dalam keadaan aman, dengan mencukur rambut kepala dan mengguntingnya, sedangkan kamu tiada merasa takut.*" (Q. 48:27). Kelima, Makkah merupakan tanah kelahiran Nabi dan para Sahabat Muhajirin. Selama enam tahun, mereka semua telah meninggalkan Makkah dan seluruh keluarga serta harta benda mereka yang tinggal di kota tersebut. Maka sangat manusiawi, bila mereka gelisah dan sangat merindukan anak keluarga mereka.[11] Keenam, setalah perang 'Ahzab dan memasuki tahun keenam Hijriyah, kehidupan dan perkembangan Islam semakin mapan. Kehidupan Masyarakat di kota Madinah dan sekitarnya jauh lebih tenang, aman dan tenteram.[12] Ketujuh, bahwa hubungan antagonistik dan konflik militer-politik antara Muslimin Madinah dan kaum Quraisy Makkah setelah perang Ahzab (tahun ke-5 H) sampai tahun ke-6 H. tetap berlangsung. Kedelapan, Nabi memilih bulan Zulqa'dah sebagai waktu yang tepat untuk menjalankan ibadah umrah dan berkunjung ke Baitullah.

Melihat beberapa hal yang disebut di atas secara tegas dapat dikatakan bahwa keputusan Nabi Muhammad tentang pelaksanaan ibadah umrah dan berkunjung ke Baitullah, Ka'bah, merupakan keputusan Nabi berdasarkan atas dirinya sebagai *Rasul* dan didukung oleh keputusan yang berpijak atas kualitas dirinya sebagai kepala negara (negarawan). Keputusan Nabi Muhammad sebagai *Rasul* berarti bahwa pelaksanaan ibadah umrah merupakan perjalanan Islam sebagai agama-spritual. Sedangkan keputusan Nabi yang berdasarkan atas kualitas dirinya sebagai kepala negara berarti bahwa pelaksanaan ibadah umrah merupakan perjalanan Islam sebagai politik. Keputusan Nabi yang berdimensi politik merupakan instrument dan media untuk

[10]Haykal, *op. cit.,* hlm. 365

[11]*Loc. cit.*

[12]Ahmad Sukardja, *op. cit.,* hlm. 110

mengimplementasikan keputusan Nabi yang berdimensi agama, dan kedua dimensi agama-politik berdampak terhadap kehidupan. Untuk menguatkan pernyataan yang terakhir ini, dapat disimak pemikiran politik al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah. al-Ghazali misalnya, ia menyatakan bahwa agama dan raja ibarat dua anak kembar; agama adalah suatu fondasi sedangkan raja adalah penjaganya; sesuatu yang tanpa fondasi akan mudah roboh, dan suatu fondasi tanpa penjaga akan lenyap. Keberadaan raja merupakan hal yang tidak dapat ditawar lagi bagi ketertiban dunia, ketertiban dunia mutlak adanya bagi ketertiban agama.[13] Dalam bahasa yang berbeda, Ibnu Taimiyah memaparkan bahwa keberadaan kepala negara tidak sebatas berfungsi untuk menjamin jiwa dan keselamatan jiwa dan hak milik rakyat, serta terpenuhinya kebutuhan materi mereka saja, tetapi lebih dari itu juga untuk menjamin tegaknya dan terealisasinya perintah dan hukum Allah.[14] Namun demikian, kedua misi agama dan politik Nabi mengandung misi kemanusiaan, yaitu semangat menjalin persaudaraan antarsesama muslism (أخوة إسلامية), persaudaraan sesama suku Quraisy (أخوة قريشية) dan persaudaraan sesama warga Arab (أخوة عربية). Dengan demikian, secara tegas dapat dikatakan bahwa perjalanan ibadah umrah Nabi Muhammad bersama umat Islam Madinah ke Makkah yang pertama ini memuat misi agama dan misi politik. Misi agama yang terkandung disini adalah disamping umat Islam dapat menjalankan ibadah umrah, juga yang paling penting adalah penyebaran agama Islam. Dalam dua misi besar terdapat misi substantif yaitu أخوة إسلامية, أخوة قريشية, أخوة عربية [15] Jika kaum Muslimin berhasil melaksanakan ibadah umrah dan menjalankan kewajiban agama secara bebas di Masjid al-Haram di depan mata orang-orang Arab musyrik, perbuatan ini sendiri akan merupakan sumber dakwah Islam terbesar, karena selama musim haji

[13]Dikutip dari Munawir Sjadzali, *op. cit.,* hlm. 76

[14]*Ibid*., hlm. 89

[15]Ja'far Subhani*, op. cit.,* hlm. 462

dan umrah orang-orang Arab dari seluruh pelosok Jazirah akan datang ke Makkah dan selanjutnya akan membawa berita tentang kaum Muslimin setelah mereka kembali ke tempat mereka masing-masing. Dengan cara ini, Risalah Islam akan mencapai semua tempat dimana Nabi tak dapat mengirim da'i dan akan berpengaruh di tempat-tempat tersebut. Adapun misi politiknya adalah mewujudnya politik luar negeri negara Madinah, yakni terciptanya perdamaian dunia. Menurut Haykal, sejak semula, Nabi Muhammad sudah menggariskan bahwa keputusannya untuk melakukan umrah adalah suatu langkah perdamaian dan menghindari pertempuran dengan masyarakat Quraisy Makkah; kecuali mereka menyerangnya atau menghianatinya; tak ada jalan lain, Nabi pun harus menghunus pedang.[16]

Untuk mewujudkan dan mengamankan misi agama, politi, dan kemanusiaa yang terkandung dalam perjalanan umrah tersebut, Nabi Muhammad melakukan beberapa langkah penting dan strategis. Pertama Nabi memberikan pengumuman kepada umat Islam Madinah bahwa pada bulan Zulqa'dah tahun ini (6 H.), Nabi bersama-sama mereka akan menjalankan ibadah umrah ke Makkah. Mereka diperintahkan berpakaian *ihram,* membawa hewan kurban, dan tidak boleh membawa senjata kecuali senjata yang biasa dibawa oleh orang musafir. Pengumuman Nabi tersebut mencerminkan bahwa Nabi sangat berharap supaya umat Islam yang menunaikan ibadah tersebut dalam jumlah sebanyak mungkin. Sedangkan perintahnya terhadap umat Islam tersebut tidak hanya sekedar memenuhi segala sesuatu yang membuat ibadah umrah menjadi sah dan sempurna. Tetapi juga mempunyai makna lain, yakni Nabi memperlihatkan kesungguhan Nabi dan meyakinkan kepada suku-suku Arab, termasuk suku Quraisy, bahwa tahun ini umat Islam di bawah pimpinan Nabi benar-benar akan menjalankan ibadah umrah untuk mengagungkan Ka'bah. Sehingga dengan pakaian *ihram*

[16]Majid Ali Khan, *The Final Messenger* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli) hlm. 243; Haykal, *op. cit.,* hlm. 369

misalnya, musuh-musuh Islam, terutama kaum Quraisy, tidak berani menyerang umat Islam.[17] Kedua, Nabi mengumumkan niat itu kepada seluruh bangsa Arab. Nabi mengirimkan utusan-utusannya kepada kabilah-kabilah musyrik untuk mengajak mereka supaya ikut bersama-sama pergi berangkat ke Baitullah dengan aman, tanpa ada pertempuran.[18] Langkah Nabi yang kedua ini mempunyai dua target, yaitu; (1) Menghilangkan kesan umum yang muncul ditengah-tengah suku-suku Arab musyrik berupa bahwa Nabi menentang semua keyakinan dan upacara nasional dan agama mereka, termasuk haji dan umrah, yang merupakan warisan sakral dari nenek moyang mereka. Kesan tersebut melahirkan ketakutan dan kekhawatiran pada diri mereka kepada Nabi dan agamanya. Ikut sertanya Nabi dan para pengikutnya dalam upacara umrah pada kesempatan ini dapat menghilangkan ketakutan dan gangguan pikiran sebagian suku musyrik tersebut. Melalui tindakan nyata Nabi ini telah menjadi jelas bahwa Nabi bukan saja tidak menentang ziarah ke Ka'bah dan upacara umrah, yang termasuk salah satu ritus agama dan ibadah nasional mereka, tetapi juga menganggapnya sebagai hal yang wajib. Bahkan lebih jauh, Nabi sedang berusaha, sebagaimana Nabi mereka Ismail , untuk menghidupkan dan melestarikan ritual nenek moyang mereka bersama. Tindakan politik Nabi ini ternyata sangat efektif. Terbukti beliau dapat menarik orang-orang yang menganggap Islam sepenuhnya bertentangan dengan tradisi nasional dan agama mereka, dan sekaligus menghilangkan ketakutan mereka. Menurut Ibnu Hisyam, banyak suku-suku musyrik pedalaman yang bergabung dengan Nabi, sementara suku-suku Arab lainya berangkat belakangan karena mereka khawaitr akan diserang oleh kaum Quraisy.[19] Peristiwa ini menunjukkan Nabi sedang nilai persaudaraan sesama warga Arab. Dengan terajutnya tali persaudaraan, jalinan silaturrahim sesama

---

[17]Ibnu Hisyam, *op. cit.,* jilid III, hlm. 356

[18]*Ibid*., hlm. 355; Ibnu Katsir, *op. cit.,* jilid III, hlm 177; Ja'far Subhani, *loc. cit.;* Muhammd Husain Haykal, *op. cit.,* hlm. 366

[19]Ibnu Hisyam. *loc. cit.*; 'Imad al-Din Khalil ,*op cit.,* hlm. 224

warga Arab terwujud. Sedangkan orang-orang munafik dan dan musuh-musuh Islam sinis dan bergembira mendengar berita dan ajakan Nabi tersebut. Mereka berfikir bahwa Nabi sedang membuang diri dalam sarang serigala di mana kehancuran sudah pasti akan tiba. Al-Qur'an menggambarkan perasaan mereka:

> "dan supaya mengazab orang-orang munafik laki-laki dan perempuan dan orang-orang musyrik laki-laki dan perempuan yang mereka itu berprasangka buruk terhadap Allah. Tetapi mereka menyangka bahwa Rasul dan orang-orang Mukimn tidak sekali-kali akan kembali kepada keluarga mereka selama-lamanya dan syaitan telah menjadikan kamu memandang baik dalam hatimu persangkaan itu, dan kamu telah menyangla dengan sangkaan yang buruk dan kamu menjadi kaum yang binasa." (Q. 48:6-12).

Ayat ini jelas menunjukkan betapa musuh-musuh Islam gembira atas gerakan Nabi ini dan mereka yakin bahwa beliau dan para pengikutnya akan dihancurkan oleh orang Quraisy, dan tidak akan kembali lagi ke Madinah. (2) Untuk menambah kekuatan personel dan dukungan moral. Dengan bergabungnya sebagian suku-suku Arab dengan umat Islam dalam perjalanan umrah ini, berarti Nabi dan umat Islam, sebagai sebuah komunitas, tidak lagi menjadi ancaman bagi mereka, bahkan secara moral, mereka menjadi pendukung atas perjalanan Nabi ini. Di samping itu, bergabungnya sebagian suku-suku Arab ini nanti akan dapat menjadi penghalang bagi kaum Quraisy untuk menyerang umat Islam. Dalam konteks ini, perjalanan umrah ada sedikit persamaannya dengan perang Ahzab. Dalam perang itu, kaum Quraisy dan segala kekuatan militernya bersekutu dengan suku-suku Arab lainnya untuk menghancurkan umat Islam. Kali ini, Nabi dengan pandangan politiknya yang sangat luas bersekutu dengan sebagian suku-suku Arab untuk dapat mamasuki Makkah guna menjalankan ibadah umrah, dan pada saat yang sama, beliau dapat mengadakan rekonsilisasi atau hubungan damai dengan kaum Quraisy Makkah. Ketiga, untuk menjaga segala kemungkinan yang akan terjadi, sebelum berangkat ke Makkah, Nabi membentuk dan mengutus satuan patroli pengintai yang berjumlah

dua puluh orang berkuda di bawah pimpinan Abbad bin Basyr.[20] Sebagaimana lazimnya, Nabi membentuk satuan patroli ini bertujuan untuk mengumpulkan sebanyak mungkin informasi tentang pasukan-pasukan musuh, tanpa melibatkan diri dalam pertempuran, karena apabila hal ini terjadi, rahasia kehadiran mereka akan terbuka, lagi pula satuan patroli ini terlalu kecil. Tujuan utama patroli pengintai ini ialah: (1) Mengumpulkan informasi tentang gerakan-gerakan pasukan musuh dan mendapatkan rencana-rencana dan gagasan mereka.(2) Menaksir kekuatan musuh tentang jumlah personal dan meterial. Berkaitan dengan tujuan pertahanan, perlu diketahui jumlah yang tepat dari kekuatan pasukan tempur musuh serta persenjataan dan perlengkapan perangnya, supaya kaum muslimin benar-benar percaya diri dan siap menghadapi mereka. (3) Untuk mempelajari geografi dan wilayah sekitar dari segi pandang militer; titik-titik kemungkinan untuk keuntungan taktis dalam siasat dan gerakan tentara, area-area yang mungkin dijadikan tempat persembunyian atau perlindungan, jarak kontak dengan musuh serta kemungkinan sergapan. (4) Untuk mendapatkan sumber-sumber persediaan air, yaitu sumur atau mata air, di wilayah sekitar. (5) Untuk mencari kemungkinan adanya suplai perbekalan. (6) Untuk menduga sikap penduduk setempat dalam perjuangan kaum Muslimin Madinah melawan orang-orang Quraisy.[21]

---

[20] *Ibid.,* hlm. 1445

[21] Afzalur Rahman, *Muhammmad sebagai Pemimpin Militer* , terj. Muhammah Hasyim Assagaf (Jakarta: Firdaus, 1990) hlm. 115-9 ; Sekedar untuk diketahui, Nabi membuat satuan patroli pengintai sebagaimana tersebut di atas bukanlah yang pertama kali. Sejak tahun pertama Hijriyah Nabi telah banyak kali membuat satuan-satuan patroli pengintaian, bertujuan untuk mendapatkan informasi tentang pasukan-pasukan musuh, matrial, dan persejataan, gerakan, gagasan dan rencana-rencana musuh. Hal ini penting untuk mengetahui bagaimana, dimana dan kapan musuh-musuh akan melancarkan operasi-operasi militer terhadap umat Islam. Pengintaian itu meliputi pengiriman patroli-patroli kecil dan pasukan bersenjata atau tidak bersenjata, ke wilayah dimana musuh diperkirakan bergerak, dengan intruksi-intruksi tentang tujuan mereka, dan dilarang melibatkan diri dalam pertempuran. Tetapi, apabila patroli itu terdiri dari pasukan bersenjata dan ditugaskan mejaga perbatasan negara atau mengawasi geraka-gerakan musuh, atau menghetikan tindakan permusuhan yang bersiafat khusus dan sebagainya, bilamana perlu dan tak dapat dielakkan, patroli itu boleh melibatkan diri dalam pertempuran, tetapi tidak boleh secara penuh. Tindakan ini bergantung pada

Pada hakekatnya, enam langkah yang ditempuh oleh Nabi Muhammad di atas sebagai upaya nabi mewujudkan perdamaian di tanah Arab sebagai komitmen nabi dalam melindungi nilai-nilai kemanusiaan, termasuk nyawa manusia.

Langkah strategis lainnya yang ditempuh oleh Nabi adalah memilih bulan Zul-qa'dah sebagai bulan yang tepat keluar dari Madinah untuk menjalankan ibadah umrah dan mengunjungi Baitullah. Dalam tradisi bangsa Arab, bulan Zul-qa'dah termasuk di antara bulan-bulan yang dimuliakan (*asy-syahri al-haram*). Pada bulan tersebut, suku-suku Arab dilarang melakukan pertumpahan darah, menyerang dan menawan musuh. Namun demikian, bukan kebiasaan bangsa Arab melakukan haji di bulan Zulqa'dah. Tradisi bangsa Arab ini meyakinkan Nabi dan para pengikutnya bahwa perjalanan mereka ke Makkah besar kemungkinan tidak akan diserang oleh kaum Quraisy sebagai musuh utama mereka. Dan secara umum langkah-langkah yang telah ditempuh oleh Nabi di atas untuk meredam keberingasan dan arogansi kaum Quraisy sehingga perjalanan ibadah umrah umat Islam lancar dan sukses.

Walaupun telah menempuh langkah-langkah penting, Nabi masih tetap memikirkan segala kemungkinan yang akan terjadi selama perjalanan umrah, terutama tentang tindakan apa yang akan dilakukan oleh Quraisy terhadap umat Islam ketika hendak memasuki Makkah. Dalam hal ini, pemikiran Nabi memang banyak tercurahkan kepada kaum Quraisy karena memasuki tahun ke-6 Hijriyah, konflik yang sudah mengorbankan banyak nyawa manusia antara umat Islam

---

sifat tugasnya. Biasanya patroli ditugaskan untuk mendapatkan informasi khusus tentang musuh, tanpa pertempuran, secepat dan seekonomis mungkin, dan tanpa diketahui musuh. Tindakan patroli ini sama sekali tidak boleh menyebabkan peperangan atau sesuatu tindakan permusuhan dari lawan. Apabila informasi ini sudah diperoleh maka menjadi tugas intejen untuk menguraikan hasil-hasilnya secara praktis untuk tujuan-tujuan strategis. Analisis data itu memberikann informasi yang perlu dan mungkin bernilai strategi yang penting. Itulah sebabnya maka penting adanya satu sistem patroli atau pengitaian yang teratur untuk memperoleh informasi tentang rencana-rencana dan kegiatan musuh, yang menunjukkan persiapan mereka, gagasan, kemampuan dan kekuatan tempur mereka. (Majid Ali Khan, *loc. cit.*)

Madinah dan masyarakat Makkah tetap berlangsung. Hal ini terbukti, pada bulan Syawal tahun 6 Hijriyah, Abu Sufyan -- tokoh Quraisy yang sangat berpengaruh -- menyuruh seorang Badui untuk membunuh Nabi Muhammad dengan imbalan seekor unta dan berbagai kebutuhan hidup lainnya. Namun, usaha Abu Sufyan ini tercium oleh Nabi dan orang yang bersangkutan ditangkap. Nabi berfikir, jika berhasil memasuki Makkah pada kesempatan itu, kaum Muslimin akan mencapai salah satu hasrat mereka, yaitu melaksanakan umrah, dan mereka yang dulu diusir dari negerinya ini dapat bertemu kembali dengan sanak keluarga dan kawan mereka yang telah lama berpisah. Bila orang Quraisy menghalangi, mereka akan kehilangan kedudukan mereka di kalangan Arab, karena para wakil dari suku-suku yang netral akan menyaksikan bagaimana perlakukan mereka terhadap kaum muslimin yang hendak menunaikan ibadah umrah, padahal Masjid al-Haram dan upacara umrah merupakan hak seluruh orang Arab, dan kaum Quraisy hanyalah pemelihara tempat suci tersebut. Dengan begitu, ketulusan kaum Muslimin dan kezaliman Quraisy akan menjadi jelas, dan ini memustahilkan Quraisy mengajak suku lain untuk bersekutu melawan Islam, karena mereka telah merintangi hak kaum Muslim di hadapan ribuan jamaah umrah.[22]

Setelah melakukan langkah-langkah strategis dan memikirkan segala kemungkinan yang akan terjadi selama perjalanan umrah sebagaimana tersebut di atas, pada bulan Zulqa'dah tahun ke-6 Hijriyah (628 M.), Nabi bersama-sama umat Islam yang berjumlah 1.400 orang dengan berpakaian *ihram* keluar meninggalkan Madinah menuju ke kota Makkah. Mereka tidak membawa senjata perang, kecuali pedang yang berada dalam sarungnya dan membawa 70 ekor unta. Di sepanjang perjalanan, Nabi masih mengajak suku-suku Arab yang ditemui.[23]

---

[22]Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 463

[23]Ibnu Hisyam*, lo. cit*; Ibnu Katsir, *op. cit*, juz III, hlm. 166; Ja'far Subhani*; op. cit.,* hlm. 464

Berita tentang Nabi Muhammad dan rombongannya serta tujuan kepergiannya telah sampai juga ke Quraisy. Mendengar berita tersebut, dalam hati Quraisy timbul beberapa pandangan dan kekhawatiran yang akhirnya mendorong mereka untuk melarang Nabi dan para pengikutnya memasuki Makkah. Pertama, mereka menduga kedatangan Nabi itu hanya sebagai tipu muslihat saja karena bulan Zulqa'dah bukan bulan umrah. Dengan cara seperti itu, Muhammad dapat memasuki Makkah, dan mereka, sebagai golongan Ahzab, pernah pula terlarang memasuki Madinah. Kedua, kedatangan Nabi Ke Makkah dalam pandangan Quraisy akan menarik simpati rakyat jelata Makkah dan akhirnya mereka bergabung dengan umat Islam Madinah, sedangkan pemisahan mereka dari sanak keluarga dalam pandangan Quraisy adalah suatu tindakan yang kejam yang berakibat timbulnya perang saudara. Ketiga, pemimpin-pemimpin Quraisy dan pemuka-pemuka Makkah tidak pula melupakan Nabi Muhammad dan pengikutnya yang telah menghancurkan perdagangan mereka, merintangi jalan mereka ke Syam. Oleh karena itu, dalam jiwa mereka sudah tertanam rasa dendam dan permusuhan terhadap Nabi dan umat Islam.[24] Keempat, menurut Munawir Sjadzali, kaum Quraisy beranggapan jika Nabi dapat memasuki Makkah akan menimbulkan kesan di kalangan suku-suku Arab lainnya bahwa orang-orang Quraisy sudah terkalahkan oleh umat Islam, ini akan berakibat hancurnya kehormatan Quraisy.[25] Keempat alasan tersebut di atas menjadi tempat berpijak bagi Quraisy untuk mempertahakan sikap mereka, yakni menghalangi dan melarang Nabi dan umat Islam memasuki kota Makkah; betapapun besarnya pengorbanan yang harus mereka keluarkan guna melaksanakan keputusan itu. Untuk merealisasikan keputusan tersebut tokoh-tokoh Quraisy mengadakan pertemuan di "Balai Pertemuan" (دار الندواة) untuk membicarakan hal-hal penting yang harus diambil sehingga sikap yang dipandang mulia

[24]Haykal, *loc. cit.,*

[25]Munawir Sjadzali, *op. cit.,* hlm. 18

di atas benar-benar sukses. Dalam pertemuan tersebut, Quraisy sepakat membentuk komite (اللجنة التا بعة) dan memilih tiga orang tokoh Quraisy, yakni Ikrimah bin Abu Jahl, Safwan bin Umayah, dan Suhail bin 'Amr, (dan kemudian mereka disebut Komite Tiga Orang) sebagai penanggung jawab sekaligus pelaksana hasil-hasil dari keputusan komite nanti. Setelah mengadakan musyawarah dengan lembaga-lembaga Makkah lainnya, Komite Tiga Orang (KTO) ini memutuskan bahwa Quraisy harus menghadang Muhammad dan umat Islam yang hendak memasuki itu dengan kekuatan pedang. Secara terinci, ada 7 point ketetapan sebagai hasil musyawarah KTO, yakni: (1) Membuat pengumuman yang berisi tentang permintaan Pemerintah Quraisy agar semua masyarakat Quraisy yang mahir berperang turun ke medan perang untuk menghadapi umat Islam. (2) Minta bantuan kepada sukutu-sekutu Quraisy (Ahabysi, Tsaqaf dan lain-lain) untuk bergabung dengan Quraisy dalam menghadapi umat Islam. (3) Menyediakan bahan-bahan logistik bagi pasukan sekutu yang bergabung dengan Quraisy selama usaha blokade berlangsung. (4) Untuk menghalangi umat Islam tidak lagi dengan pemikiran, tetapi dengan perbuatan yang nyata, sesuai dengan hasil musyawarah KTO, masyarakat Quraisy dengan suku-suku yang bersekutu dengan mereka harus mengerahkan semua kekuatan militer yang ada di luar kota Makkah sehingga berhasil dalam menghalau umat Islam sebelum mereka sampai ke perbatasan Tanah Suci. (5) Ketika menghadang Muslimin, wanita-wanita dan anak-anak kecil harus bergabung dengan pasukan Quraisy sebagai bukti nyata bahwa semua masyarakat Quraisy, termasuk wanita dan anak, benar-benar melarang mereka masuk ke Makkah dan tidak akan pernah mencabut kembali keputusan suci itu. (6) Membentuk satuan pasukan kuda dengan memilih Khalid bin Walid sebagai panglima perangnya. Satuan pasukan kuda ini di samping mengawasi jalan utama antara Makkah dan Madinah dengan memilih tempat yang dekat dengan Tanah Suci sebagai pusat komando, juga demontrasi kekuatan militer Makkah sebagai bukti sikap mereka yang sebenarnya. (7) Membentuk satuan

spionase untuk menyampaikan informasi tentang gerakan militer musuh. Satuan itu disebarkan di sepanjang jalan yang mungkin dilalui oleh Nabi dan para pengikutnya. Dengan cara demikian, Quraisy dapat mengetahui pembicaraan, tingkah laku, dan aspek-aspek lain, termasuk kekuatan militer umat Islam.[26]

Semua langkah di atas telah dilakukan dengan sempurna oleh Quraisy. Quraisy telah berhasil merekrut suku Ahabysi yang dipimpinan Hulais bin Zabban setelah di hadapannya, Quraisy menjelek-jelekkan dan menghasut umat Islam bahwa mereka datang untuk menyerang Makkah. Dan suku Arab lainnya juga bergabung dengan Quraisy, yaitu suku Tsaqîf dari daerah Taif dengan pemimpinnya yang bernama 'Urwah bin Mas'ud. Pada saat itu, Quraisy dapat menyusun kekuatan militer yang tangguh dengan didukung pasukan perang yang berjumlah sekitar 8 ribu personel. Quraisy juga telah memerintahkan pasukan kuda untuk menghadang Muhammad dan para pengikutnya. Di bawah pimpinan Khalid bin Walid, pasukan yang berjumlah 200 orang itu telah bergerak menyusuri jalan utama Makkah-Madinah yang akan di lalui Nabi dan berhenti di Kira' al-Ghamim.[27] Dan anggota pasukan yang bersama Khalid tersebut termasuk tokoh-tokoh pemberani. Sementara satuan spionase Quraisy yang berjumlah sepuluh orang di kepalai oleh Hakam bin Abd. Manaf. Mereka masing-masing berada di tiap-tiap puncak gunung yang berada di jalur utama Makkah-Madinah. Dan diperkirakan dalam waktu yang singkat, infomasi tentang Nabi Muhammad yang mereka peroleh akan sampai ke tokoh-tokoh Quraisy yang berada di Baldah.[28] Melalui satuan tersebut, Quraisy dapat menegetahui gerakan umat Islam secara terperinci disepanjang

---

[26]Muhammad Ahmad Basyimil (selanjutnya disebut Basyimil), *Shul al-Hudaibiyah* (t.tp., : Dar al-Fikr, 1973)hlm. 138-141

[27]Kira 'I-Ghamim, sebah wadi di depan 'Usfan, sekitar 13 km; Tahia Al-Isma'il, *The Life of Muhammad saw. His Lif e Based on the Earliest Sourcer, op. cit.,* hlm. 166; Ja'far Subhami, *op.cit,* hlm. 464

[28]Sebuah *wadi* (jurang) yang ada di daerah sebelum Makkah (dari arah barat) *(Ibid.,* hlm. 142)

perjalanan sampai sebelum perbatasan Tanah Suci. Dan mengenai bahan-bahan logistik untuk pasukan sekutu sudah dapat diselesaikan setelah empat tokoh Quraisy, yakni: Suhail bin 'Amr, Ikrimah bin Abu Jahl, Shafwan bin Umayah, dan Huwaitib bin 'Abd. al-'Uzza.[29] Semua langkah Quraisy di atas tidak saja mencerminkan masih berpengaruhnya Quraisy terhadap suku-suku Arab lainnya, tetapi juga yang penting adalah kesungguhan Quraisy untuk melarang Nabi dan umat Islam memasuki Makkah dan mengunjungi Ka'bah atau sebagai indikasi bahwa Quraisy masih mempunyai ambisi untuk menghancurkan umat Islam. Dalam pandangan Quraisy, konflik Makkah *versus* Madinah yang sudah berlangsung 6 tahun ini tidak akan berakhir sebelum umat Islam hancur.

Dengan melarang ziarah ke Makkah serta menunaikan umrah, sebenarnya orang-orang Quraisy sudah melakukan kekejaman terhadap Muhammad dan para pengikutnya. Rumah suci ini bukanlah milik Quraisy, melainkan milik semua orang Arab. Hanya saja orang-orang Quraisy itu berkewajiban menjaga Ka'bah dan mengurus air buat para pengunjung Ka'bah, yakni meliputi segala macam kepengurusan rumah suci dan pelayanan terhadap para pengunjungnya. Karena menjalankan ibadah umrah itu merupakan salah satu ajaran agama, pelarangan bagi pemeluk agama Islam melakukan kewajiban agamanya berarti tindakan permusuhan. Di samping itu, sejak ratusan tahun yang lalu, Masjid al-Haram ini sudah menjadi arah tujuan orang-orang Arab dalam melakukan ibadah. Dalam bulan-bulan suci setiap tahun mereka datang tempat itu. Setiap orang yang datang keamanannya terjamin walaupun bertemu dengan musuh yang paling keras. Karena setiap orang di tempat suci ini, dilarang menghunus pedang. Akan tetapi, sejak Nabi Muhammad dan kaum Muslimin sesudah *hijrah*, kaum Quraisy telah mengambil tanggung jawab dengan melarang mereka memasuki tempat suci itu.

[29] *Ibid.*, hlm. 141-143

Melalui salah satu anggota satuan pasukan pengintainya, Busr bin Sufyan al-Ka'bî, Nabi --yang sadang berada di Zu al-Hulaifah dan kemudian di 'Usfan[30]-- pun mengetahui kalau Quraisy telah mencium keberangkatannya dengan umat Islam ke Makkah berikut langkah-langkah dan usaha mereka untuk mencegah beliau. Mengatahui ulah kaum Quraisy tersebut, Nabi kembali memikirkan langkah-langkah yang harus dilakukan. Dalam pandangan beliau, seharusnya Quraisy tidak perlu lagi melakukan tindakan makar terhadap umat Islam setelah mereka mengalami kegagalan dalam tiga medan perang. Mungkin mereka masih merambisi untuk membunuh Nabi. Melihat ambisinya itu, berarti mereka masih mempunyai kekuatan militer yang tangguh. Sebenarnya, Nabi bisa saja memerintahkan kepada para pengikutnya untuk menghadapi mereka dengan kekuatan militer pula, entah dengan menyusun kekuatan militer dengan cara kembali dulu ke Madinah atau menggunakan kekuatan militer seadanya. Dalam pilihan yang kedua ini, mungkin saja umat Islam dapat memenangkan dalam peperangan nanti. Karena kekuatan militer Quraisy belum menjamin kemenagan bagi mereka. Hal ini dapat terbukti dalam perang Badr kubra. Namun, bagi Nabi, menggunakan kekuatan militer terhadap Quraisy akan mengancam tujuan utama umat Islam, yakni ibadah umrah. Lebih dari itu, konflik militer antara umat Islam Madinah dan kaum Quraisy Makkah tidak akan kunjung selesai dan perdamaian sulit untuk terwujud. Artinya perlindungan terhadap nyawa manusia, termasuk ketenangan dan keharmnonisan antar sesama akan menjadi mimpi belaka. Padahal yang disebut terakhir ini adalah misi Islam yang sebenarnya, sesuai dengan namanya Islam, pesannya hanya satu perdamaian.

Nabi tahu bahwa Quraisy kali ini akan bertempur dengan habis-habisan melawan umat Islam untuk mempertahankann kehormatan dan tanah air mereka, Makkah. Jika pertempuran ini benar-benar terjadi, apapun hasilnya, akan dijadikan alasan oleh kaum Quraisy di

[30]'Usfan, sebuah desa terletak antara Makkah dan Madinah, 60 km dari Makka.

kalangan suku-suku Arab lainya untuk menyudutkan Nabi dan umat Islam. Dan hal ini jelas tidak diinginkankan oleh Nabi karena berakibat fatal terhadap misi ke-Nabi-an, termasuk misi kemanusiaannya. Dengan pandangan politik yang mendalam serta komitmennya terhadap nilai-nilai kemanusiaan yang tinggi, seperti nilai perdamaian, persaudaraan dan kerja sama, Nabi lebih baik memilih menghidari pertumpahan darah dan mengajak para pengikutnya menuju ke tempat yang lebih aman dalam waktu yang agak lama. Bagi Nabi, tempat yang sangat cocok dan sesuai dengan kondisi politik yang tidak menentu ini adalah Hudaibiyah. Karena secara geografis, Hudaibiyah berada di sebelah bawah Kota Makkah, jadi tempat ini lebih dekat ke kota suci itu dibandingkan tempat sebelumnya, yakni 'Usfan. Hudaibiyah juga dekat dengan daerah Khuza'ah. Selama terjadi konflik Makkah-Madinah, suku Khuza'ah bersikap netral walaupun bertetangga dengan Makkah.[31] Posisi suku Khuza'ah tersebut nanti dapat dimanfatakan oleh Nabi untuk membantu umat Islam dalam menghadapi kesulitan selama berada di Hudaibiyah. Dan bantuannya itu bisa berupa jasa, yakni menyampaikan pesan Nabi kepada Quraisy atau berupa bahan-bahan logistik. Hudaibiyah juga terkenal terjal, berbatu karang yang curam dan bertebing[32] sehingga sulit bagi musuh untuk melakukan penyerangan. Di samping itu, di Hudaibiyah terdapat sumber mata air[33] (sumur) sehingga umat Islam dapat bertahan dalam waktu yang agak lama, dan bagi Nabi sendiri, tempat ini cukup nyaman sehingga beliau dapat berfikir lebih matang tentang manuver politik apa yang harus dilakukan dalam menghadapi dan meredam tindakan Quraisy.[34] Di sini, dapat disaksikan betapa matang dan dalam pemikiran dan tindakan politik Nabi dalam mencari solusi yang tepat guna dan berhasil guna dalam mencari solusi terhadap problematika yang

[31]Basyimil, *op. cit*, hlm. 173

[32]Ibnu Hisyam, *op. cit.,* hlm. 357.

[33]*Ibid.,* hlm. 356

[34]Haykal, *op. cit.,* hlm. 367-368

sedang dihadapi Nabi dan para pengikutnya. Di Hudaibiyah --yang secara militer juga sangat strategis--, umat Islam tidak saja selamat dari sergapan musuh dan memaksa mereka melakukan kontak militer, tetapi pada saat yang sama, Nabi dan umat Islam dapat mempersiapkan diri dalam mengantipasi segala kemungkinan yang akan terjadi.

Ternyata, tindakan Nabi di atas sangat berpengaruh terhadap kaum Quarisy. Mereka terpaksa harus mengkaji ulang kekuatan militer mereka untuk menyerang umat Islam yang sedang berpakaian *ihram* itu. Menurut Afzalur Rahman, Quraisy sekarang tidak mudah lagi menyerang umat Islam. Dalam medan yang seperti itu, tidak saja mereka mengalami kesulitan dalam menyerang umat Islam, bahkan lebih dari itu mereka khawatir dapat dikalahkan oleh Nabi dan para pengikutnya itu. Di samping itu, Quraisy juga khawatir ketika Muhammad merubah arah perjalanan dan sampai di Hudaibiyah melalui rute yang tidak biasa dalam waktu yang sangat cepat. Dalam pandangan mereka, Muhammad akan menyerang atau memasuki Makkah dari arah lain. Oleh karena itu, pasukan berkuda Quraisy yang sedang berada jauh di pedalaman tidak lagi berani mengejar Muhammad karena mereka menduga Muhammad akan mudah dapat menyerang dan menduduki kota Makkah --yang telah mereka tinggalkan-- dari arah lain yang tidak diketahui oleh mereka. Jika salah satu dari kedua memungkinan yang disebut terakhir ini terjadi, tamatlah riwayat Quraisy di mata masyarakat Arab, untuk selama-lamanya. Dengan demikian, kini posisi Quraisy sangat terancam. Jabatan menjaga Ka'bah dan mengurus air untuk para pengunjung dan segala upacara keagamaan yang dibanggakan kepada masyarakat Arab itu akan hilang dari tangan mereka. Agama dan struktur sosial, ekonomi, dan politik yang telah lama dibangun oleh nenek moyang mereka dan banyak menguntungkan mereka akan hancur.[35] Melihat hasil pertimbangannya itu, Quraisy tampak dalam kondisi sulit.

[35]Haykal, *ibid.*

Mereka mulai ragu akan kemampuan kekuatan militer mereka. Sedangkan posisi Nabi, menurut mereka, sekarang mulai kokoh.[36] Namun, menurut Ja'far Subhani, Quraisy tidak menyerang umat Islam bukan karena mereka ragu akan kemampuan kekuatan militer, tetapi mereka khawatir kalau tindakan teror terhadap Muslimin yang sedang berpakaian *ihram* itu akan menghilangkan kepercayaan dan kedudukan mereka di mata suku-suku Arab lainya, karena para wakil suku-suku yang berangkat bersama-sama dengan rombongan Muslimin atau suku-suku yang netral akan menyaksikan bagaimana mereka memperlakukan Muslimin yang notabene mempunyai hak yang sama untuk menjalankan ibadah umrah. Akhirnya Quraisy akan mengalami kesulitan untuk mengajak-suku-suku yang lain untuk bersekutu melawan umat Islam, sebagaimana yang telah mereka lakukan pada perang Ahzab.[37] Senada dengan pernyataan ini, Munawir Sjadzali mengatakan tindakan Quraisy untuk menghalangi Nabi dan umat Islam yang ingin ziarah ke Makkah akan menimbulkan kesan yang merugikan Quraisy sendiri, karena setiap tahun, pada musim haji, Makkah khususnya Ka'bah terbuka bagi penziarah dari seluruh penjuru Arabia.[38]

Dari beberapa pendapat di atas dapat di tangkap, bahwa kedatangan Nabi dan para pengikutnya untuk melaksanakan ibadah umrah yang disertai dengan tindakan politik Nabi dapat meletakkan Quraisy dalam posisi yang sangat sulit, menghancurkan mental mereka yang berakibat lumpuhnya kekuatan militer yang mereka miliki. Menurut Afazalur Rahman, Jika dalam perang Badr, Nabi dapat menghacurkan kekuatan militer Quraisy secara langsung dan dalam perang Uhud dan Ahzab, Nabi dapat menghancurkan moral mereka. Dan kini, di Hudaibiyah, Nabi mengalami kemenangan

---

[36]Abd. Hamid al-Khatib, *Ketinggian Risalah Nabi Muhammad,* terj. Bay Arifin (Jakarta: Bulan Bintang, tt) jilid II, hlm. 363d al-Kh

[37]Ja'far Subhani, *op.cit.*, hlm. 463

[38]Munawir Sjdzali*, op. cit.,* hlm. 18

mental yang menghancurkan moral musuh secara sempurna.[39] Kemenagan mental-psikologis atas Quraisy ini memberikan peluang yang sangat lebar bagi Nabi untuk memasuki babak baru dengan kaum Quraisy, yakni terciptanya hubungan damai. Dalam politik Islam, perang hanya merupakan alat mempertahankan diri dan menciptakan perdamaian. Jika perang tidak lagi efektif untuk mewujudkan perdamaian, perang sebagai alat tidak lagi digunakan. Nabi sebagai kepala masyarakat Islam Madinah pun berfikir bahwa dirinya bersama umat Islam telah mengalahkan orang Quraisy dalam tiga medan pertempuran besar, yakni mengalahkan Quraisy dalam dimensi militernya pada perang Badr dan dimensi moral mereka pada perang Uhuh dan Ahzab atau Khandaq. Namun, tragisnya kemenangan umat Islam atau kegagalan Quraisy pada ketiga peperangan tersebut tidak memberikan kesan kepada para pengikut paganisme itu akan kelebihan metode-metode militer Nabi. Bagi Nabi, tidak ada gunanya mengulangi garis tindakan yang sama. Beliau tidak berkehendak lagi akan melakukan pertempuran lain dengan Quraisy karena pertempuran itu tidak akan mendekatkan mereka kepada perdamaian. Oleh karena itu, beliau mengumumkan maksud beliau untuk berumrah dan menawarkan perdamaian dengan cara yang terhormat kepada pihak Quraisy.[40] Keinginan damai itu disampaikan kepada para sahabatnya, kata Nabi, "Jika Quraisy menghendaki sesuatu yang menguatkan hubungan kekerabatan, saya akan menyetujuinya dan akan mengambil sikap damai".[41] Apa yang diungkapkan oleh Nabi Muhammad itu mencerminkan bahwa beliau memang benar-benar ingin bergandengan tangan dengan kaum Quraisy.

---

[39]Afzalur Rahman, *op. cit.,* hlm. 239-240

[40]Afzalur Rahman, *op. cit.,* hlm. 227-8

[41]Ja'far Subahani, *op. cit.,* hlm. 465

B. Proses Pelaksanaan dan Isi Perjanjian Hudaibiyah

1. Proses Pelaksnaan Perjanjian *Hudaibiyah*

Maksud dan tujuan Nabi berikut tawaran damai beliau telah disampaikan kepada pihak Quraisy melalui Budail bin Warqa' al-Khuza'ah. Setelah mendapat keterangan dari Nabi, Budail langsung pergi menemui orang-orang Quraisy dan menyampaikan maksud Nabi. Di hadapan Quraisy, Budail menjelaskan bahwa Muhammad datang untuk melakukan umrah dan bukan untuk berperang;[42] tetapi apabila mereka secara tidak perlu hendak berperang melawan Muhammad, maka Muhammad sedia berperang. Namun kemudian, Hudail menyarankan orang-orang Quraisy supaya berdamai dengan Nabi.[43] Nabi Muhammad lebih dulu mengajukan tawaran damai disamping didorong oleh kemauan politik Islam, juga karena watak dan sifat kaum Quraisy yang keras dalam menjaga prestise. Mereka menganggap diri dan suku mereka sebagai suku yang terpandang dan terhormat di tengah-tengah suku-suku Arab lainya karena mereka adalah penjaga Ka'bah. Posisi inilah membuat mereka merasa hina jika mengambil inisiatif untuk berdamai dengan Nabi. Nabi sepenuhnya sadar akan kebanggaan dan kedudukan mereka sehingga Nabi harus mengambil inisiatif lebih dulu untuk menawarkan permadaian.[44] Pernyataan terakhir Nabi yang ditirukan Budail di atas, yakni kesiapan Nabi untuk berperang, tidak berarti bahwa Nabi suka menyelesaikan probematika keagamaan dan politk dengan pedang. Pedang dan *jihad* dalam politk Islam hanya merupakan langkah defensif dan membela diri.[45] Ketika umat Islam atau Risalah Islam terancam, maka manjadi suatu keharusan bagi umat Islam, baik secara pribadi maupun komunitas Islam, untuk membela diri dan mengamankan Risalah Islam.

---

[42]Ibnu Hisyam, *op. cit.,* hlm. 359-360

[43]Basyimil, *op. cit.,* hlm. 177-8;Afzalur Rahman, *op. cit.,* hlm. 240

[44]Afzalur Rahman, *op. cit.,* hlm. 240

[45]Bernard Lewis, *op. cit,*. hlm. 105; 'Abd-al-Rahman 'Azzam, *op. cit.,* hlm. 153

Di sini, tampak jelas bahwa pemimpin-pemimpin Makkah yang sombong dan arogan secera tidak langsung telah didorong oleh Nabi untuk memasuki ikatan perdamaian. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perjalanan umrah Nabi didalam bulan *haram* itu merupakan suatu tindakan dan manuver politk untuk menciptakan suasana damai dengan masyarakat Makkah. Kemenangan beliau melalui perang tidak akan dapat mencapai tujuan beliau, yakni perdamaian bagi semua pihak. Sekarang beliau dalam posisi menawarkan perdamaian kepada musuh-musuh yang kekuatan militer dan moralnya telah melemah. Oleh karena itu, Beliau mengundang mereka kepada perdamaian dengan cara terhormat, yang bagi beliau sesungguhnya merupakan kemenangan psikologis.

Budail dan rombongannya dari suku Khuza'ah mencoba meyakinkan Quraisy tentang tujuan Nabi yang sebenarnya. Akan tetapi, Quraisy malah menuduh dan menerima kedatangan mereka dengan sikap congkak. Quraisy mengatakan kepada mereka, "... **وإن جاء ولا يريد قتالا فو الله لا يدخلها علينا عنوة ولا تحدث بذلك عنا العرب** " (*Kalau kedatangannya tidak menghendaki perang, pasti ia tidak akan masuk kemari secara paksa dan kita pun takkan menjadi pembicaraan orang*)".[46] Quraisy tetap seperti sikap semula, yakni melarang Nabi dan para pengikutnya memasuki Makkah, dan untuk meneguhkan sikapnya tersebut, di hadapan para sekutunya dan suku Khuza'ah, mereka bersumpah.[47]

Namun demikian, informasi yang dibawa oleh Budail itu tetap banyak berpengaruh terhadap pendirian Quraisy. Hal ini terbukti adanya data yang diungkapkan oleh Ibnu Hisyam bahwa setelah bertemu dengan Budail, pihak Quraisy mengutus Mikraz bin Hafsh untuk menemui Nabi dan menanyakan tujuannya pergi ke Makkah. Nabi pun menjelaskan kepadanya seperti apa yang disampaikan Budail kepada Quraisy. Hasil pertemuannya dengan Nabi kali ini

[46]Haykal, *op. cit.,* hlm. 369

[47]Ibn Katsir*, op. cit.,* hlm. 168

tidak memuaskan pihak Quraisy sehingga mendorong mereka menunjuk Hulais ibnu Zabban --pemimpin suku Ahabysi dan suku ini sedang bersekutu dengan Quraisy untuk melawan umat Islam-- sebagai delegasi Makkah dalam negosiasi dengan Nabi.[48] Kaum Quraisy yakin jika pemimpin suku Ahabysi ini sudah mengetahui bahwa Muhammad memang tidak mau mengerti dan tidak ada saling pengertian antara dirinya dengan Quraisy, suku Ahabysi tentu akan mendukung sepenuhnya tindakan Quraisy dan sekaligus merupakan langkah yang menuju kemenangan bagi Quraisy.[49] Ternyata yang terjadi justru sebaliknya, Hulais secara tidak langsung telah memihak kepada Nabi setelah ia melihat sahabat-sahabat Nabi melepaskan ternak kurban di hadapannya. Apa yang diyakini oleh Hulais pada saat itu merupakan tujuan perintah Nabi untuk melepaskan binatang-binatang kurban itu, yakni adanya hewan-hewan tersebut sebagai bukti nyata yang dapat meyakinkan orang yang melihat bahwa orang-orang yang hendak diserang oleh Quraisy itu tidak lain adalah orang-orang yang hendak berziarah ke Rumah Suci. Dalam hatinya timbul rasa keagamaannya. Ia yakin bahwa mereka yang datang bukan ingin berperang atau mencari permusuhan. Untuk kedua kalinya misi Quraisy gagal bahkan hubungan mereka dengan sekutunya, Hulais mulai retak kerena persekutuannya dengan Quraisy itu bukan untuk merintangi orang mengunjungi Rumah Suci, dan apalagi ada beberapa orang Ahabisy yang berangkat dengan Nabi ke Makkah.[50] Kemudian Quraisy memilih tokoh yang lebih berkualitas dibandingkan dua tokoh sebelumnya. Dalam hal ini, orang yang terpilih adalah 'Urwah bin Mas'ud, kepala suku dari Thaif. Ia sadar bahwa tugas yang diemban kepadanya belum tentu berhasil. Oleh karena itu, ia mengingatkan kepada Quraisy jika tugas ini gagal, jangan sampai melecehkannya sebagaimana dilakukan terhadap kedua delegasi sebelumnya. Quraisy pun menegaskan bahwa mereka sangat menaruh

[48]Ibnu Hisyam, *loc. cit.*

[49]Haykal*, loc. cit.*

[50]*Ibid.*

kepercayaan kepadanya dan yakin akan keberhasilannya dalam bernegoisasi nanti. Dalam pertemuannya dengan Nabi, ia mengatakan bahwa Makkah adalah tumpah darahnya yang harus dipertahankan. Kalau tempat ini sampai dirusak, yang akan menderita adalah penduduk Makkah, yang terdiri dari berbagai kelas sosial, termasuk rakyat jelata. Dampknya, Makkah akan ditinggalkan oleh mereka. Kalau itu, terjadi maka yang akan mengalami kecemasan yang cukup parah adalah kaum Qurasiy, dan hal ini juga termasuk suatu hal yang tidak diinginkan oleh Muhammad, sekalipun di antara dia dengan Quraisy terjadi perang terbuka. Pernyataan ini dibantah oleh Abu Bakar bahwa *Rasul Allah* tidak akan pernah ditinggalkan orang. Dan di hadapan 'Urwah hampir para sahabat telah menampakkan kesetiaanya yang tinggi kepada Nabi. 'Urwah pun pulang dengan tangan hampa dan di tengah-tengah tokoh-tokoh Quraisy ia mengatakan, "Saudara-saudara saya sudah pernah bertemu dengan Kisra, Kaisar, dengan Negus di kerajaan mereka masing-masing. Tetapi belum pernah saya melihat seorang raja dengan rakyatnya seperti Muhammad dengan sahabat-sahabatnya itu. Begitu ia hendak mengambil wudlu', sahabat-sahabatnya lebih dulu bergegas. Begitu melihat rambutnya yang jatuh, cepat-cepat mereka mengambilnya. Mereka tak akan menyerahkanya bagaimanapun juga. Pikirkanlah kembali baik-baik". Demikian kata Urwah bin Mas'ud.[51]

Sehubungan dengan kegagalan beruntun yang dialami Quraisy dalam usahanya mengusir Nabi dan umat Islam dari Tanah Suci di atas, ada dua hal yang perlu diunggkapkan disini. Pertama, wibawa dan kehormatan suku Quraisy mulai luntur di hadapan suku-suku Arab lainya, sebagai akibat dari beberapa persoalan yang beruntun, sehingga usaha untuk membangun kualisi militer dengan sekutu-sekutunya menjadi sulit. Dua tokoh yang disebutkan terakhir itu misalnya, mereka menjalankan misi Quraisy tidak sepenuh hati di samping karena misi tersebut tidak sesuai dengan nafas keagamaan

[51] *Ibid*., hlm. 371

mereka yang akhirnya menimbulkan perpecahan dalam tubuh sekutu, juga secara khusus misi tersebut tidak mempunyai dampak politik kepada mereka. Pada sisi yang lain, Nabi dan umat Islam mempunyai disiplin yang tinggi sebagai aktualisasi dari dua kekuatan yang padu antara kekuatan misi keagamaan dan kekuatan misi politik. Tentu, kedua misi ini tidak akan kokoh jika di dalamnya kering akan nilai-nilai humanisme, seperti persaudaraan, kejujuran, kedisiplinan dan kejernihan hati. Dengan nilai-nilai itulah, Nabi menyakini akan kesuksesan kedua misi ini.

Hal ini dapat dibuktikan dengan keberanian beliau mengirim Khiras bin Umayah al-Ka'bi untuk melanjutkan perundingan dengan Quraisy. Namun Quraisy telah menganiaya delegasi Nabi tersebut sebelum perundingan dimulai. Pihak Ahabisy segera memberi pertolongan dan melepaskannya.[52] Nabi mengirim delegasi ke Quraisy ini mungkin saja sebagai tindakan *test case,* untuk mengetahui bagaimana sebenarnya hubungan Quraisy dengan sekutu-sekutunya. Ternyata benar diantara mereka masih ada suku yang bersilang pendapat dengan Quraisy dan memihak kepada umat Islam. Sehingga semakin jelas bahwa tindakan Quraisy terhadap umat Islam tidak didukung oleh semua suku-suku Arab. Tentu hal ini menambah keyakinan Nabi bahwa kemenangan bagi umat Islam akan tiba dan perdamaian di jazirah segera terwujud.

Teror malam yang dilakukan oleh sekitar empat sampai lima puluh pemuda Makkah terhadap Nabi dan para sahabatnya[53] sama sekali tidak mempengaruhi keyakinan Nabi di atas bahkan ulah mereka itu dimanfaatkan oleh Nabi untuk meyakinkan kaum paganisme bahwa Nabi benar-benar menghormati bulan dan tanah *haram* dan ingin berhubungan damai dengan mereka dengan cara memaafkan dan melepaskan para perusuh tersebut. Dan pada saat yang sama, peristiwa ini semakin menyulitkan pihak Quraisy. Segala

---

[52]*Ibid.*

[53]Ibnu Hisyam, *op. cit.,* hlm. 363

bukti dan argumentasi sebagai legitimasi bagi mereka untuk memerangi umat Islam menjadi gugur sama sekali. Kini mereka yakin bahwa semua tindakan permusuhan mereka terhadap Muhammad oleh pihak Arab hanya akan dipandang sebagai suatu perbuatan yang melanggar ajaran agama bangsa Arab. Dan dukungan bangsa Arab terhadap Nabi semakin banyak dan posisi beliau semakin kokoh.

Posisi Quraisy yang semakin terjepit itu dimanfaatkan oleh Nabi untuk menindaklanjuti ide damai beliau kepada mereka. Kali ini, Nabi memilih sahabat senior sebagai delegasi umat Islam untuk berunding dengan Quraisy. Pertama kali, Nabi menunjuk 'Umar bin Khattab. Namun, 'Umar khawatir akan keselamatan dirinya mengingat di Makkah tidak ada pihak Banu 'Adi b. Ka'ab yang akan melindunginya. Di samping itu, Quraisy tidak akan melupakan akan keganasan 'Umar di medan perang saat berhadapan dengan mereka. Dan atas pandangan 'Umar, Nabi pun menunjuk 'Usman b. Affan -- menantunya-- untuk berunding dengan Abu Sufyan dan pemuka-- pemuka Quraisy lainnya. 'Usman dilipih oleh Nabi karena yang bersangkutan mempunyai hubungan nasab dengan Bani 'Abd Syams bin 'Abd Manaf --di antara salah satu suku Quraiys yang kuat dan mempunyai anggota yang banyak[54] sehingga keselamatannya lebih terjamin. Dan memang telah menjadi kenyataan, selama tiga hari berada di Makkah ia dikawal oleh Abban dan dalam perundingan pemuka-pemuka Quraisy lebih bersikap ramah kepadanya dibandingkan dengan utusan Nabi sebelumnya. Dalam perundingan yang berlangsung di jurang Baldah (وادى بلدح), selain menjelaskan tujuan umat Islam ke Makkah, 'Usman menyampaikan dua hal yang sangat penting kepada Quraisy, mengajak mereka untuk masuk Islam atau mereka menjalin hubungan damai dengan umat Islam. Kedua tawaran 'Usman itu ditolak oleh mereka dengan alasan mereka telah mengangkat sumpah bahwa tahun ini Muhammad tidak boleh masuk

[54]Basyimil, *op. cit.,* hlm. 217

Makkah dengan kekerasan.[55] Melunaknya sikap Quraisy di atas bukan semata-semata karena 'Usman ada hubungan nasab dengan mereka, tetapi juga dipengaruhi oleh pemikiran dan tindakan politik Nabi yang dilambari oleh nilai-nilai humanisme, bahkan yang disebutkan ini justru menjadi faktor dominan.

Sesuai dengan perintah Nabi, setelah mengadakan perundingan dengan tokoh Quraisy yang berada di luar kota Makkah, 'Usman mengadakan pertemuan dengan keluarga Bani Umayah dipimpin oleh Abu Sufyan bin Bahr. Di samping itu, ia juga mengunjungi orang-orang miskin Makkah. Kepada mereka ia menganjurkan untuk masuk Islam. Khusus untuk Bani Umayah di tambah tawaran damai. Mereka pun mempersilahkan 'Usman untuk bertawaf tetapi tawaran itu ditolak dengan mengatakan, "saya tidak akan melakukan ini sebelum *Rasul Allah* bertawaf, kedatangan kami kemarin hanya akan berziarah ke Rumah Suci, akan memuliakannya, kami ingin menunaikan kewajiban ibadah di tempat ini. Kami datang dengan membawa binatang kurban. Setelah binatang-binatang itu disembelih, kami pun akan kembali dengan aman."[56] Tugas yang diemban oleh 'Usman ini dapat berjalan baik, ia mampu mempengaruhi tiga lapisan masyarakat Makkah, yakni tokoh senior, tokoh muda dan rakyat jelata. hal ini jelas semakin memperlebar terbukanya pintu perdamaian antara Makkah dan Madinah.

Mengingat besarnya tugas yang diemban oleh dirinya, `Utsman membutuhkan waktu yang relatif lebih lama dari waktu yang diperkirakan oleh para pengikut Nabi. Lamanya 'Usman di Makkah menimbulkan kecemasan umat Islam yang ada di Hudaibiyah. Pihak Muslimin di Hudaibiyah khawatir perlakuan Quraisy terhadap 'Usman seperti sikap mereka kepada utusan Nabi sebelumnya. Bahkan mereka memikirkan kemungkinan yang terjelek, seperti terbunuhnya 'Usman di tangan Quraisy. Kekhawatiran itu akhirnya

[55] *Ibid.*, hlm. 221

[56] *op.cit.,* hlm. 364

menjadi *rumour* di tengah-tengah mereka. Tentu hal ini membakar emosi mereka yang sudah menderita selama 20 hari itu. Oleh karena itu, Nabi menggugah semangat juang mereka, kata beliau, "Kita tidak akan meninggalkan tempat ini sebelum kita dapat menghadapi mereka."

Di bawah sebatang pohon, sahabat-sahabatnya menyambut ajakan Nabi itu untuk berikrar (berjanji setia) kepadanya untuk tidak beranjak dari Hudaibiyah sampai mati sekalipun. Mereka semua berikrar kepadanya dengan iman yang teguh dan kemauan yang keras. Semangat mereka sudah berkobar-kobar hendak mengadakan pembalasan terhadap penghianatan dan pembunuhan itu. Mereka menyatakan ikrar kepadanya dan kemudian ikrar tersebut dikenal dengan nama *Bai'at'r Ridzwan*.[57] Untuk itulah al-Qur'an: 48, 18 ini turun:" *Allah sudah rela sekali terhadap orang-orang yang beriman tatkala mereka berikrar kepadamu di bawah pohon. Tuhan telah mengetahui isi hati mereka, lalu diturunkannya kepada mereka rasa ketenangan dan memberi balasan kemenaga kepada mereka dalam waktu yang dekat ini.*"

Dalam pandangan Watt, ikrar (sumpah setia) yang dilakukan para sahabat Nabi disebut dengan sumpah ketenangan karena di dalam Al-Qur'an (48:18) berbunyi ".... *,maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka*.....". Dan ikrar itu sendiri sebagai reaksi para sahabat terhadap usaha Nabi dalam mengatasi situasi kritis yang dilakukan dengan cara memperkokoh posisinya dalam masyarakat Islam. Dengan berikrar, berarti para sahabat siap dan setia menerima dan mengikuti semua keputusan Muhammad dalam bentuk apapun.[58] Dan ternyata bai'at yang terjadi di Hudaibiyah --yang disaksikan oleh satuan spionase Makkah-- juga berpengaruh terhadap mental tokoh-militer Makkah yang sudah tidak solid lagi itu. Mereka khawatir Nabi dan para pengikutnya akan nekad

[57]Haykal, *loc. cit.,* hlm. 372

[58]Watt*, op. cit.,* hlm. 187

masuk Makkah dengan kekerasan.[59] Hal ini sangat beralasan karena yang tampak wujud ikrar ini sebagai bukti adanya pertalian yang erat sekali antara Nabi dengan sahabat-sahabatnya, juga memperlihatkan betapa besar keberanian mereka itu, bersedia terjun mengahadapi maut, tanpa ada rasa takut walaupun mereka menderita selama 20 hari. Dan pada ujungnya secara militer, ikrar tersebut dapat membangun semangat perang yang tinggi --sebagai faktor yang menentukan kemenangan dalam medan perang-- walaupun jika dilihat jumlah personelnya kurang memenuhi syarat. Tetapi pernyataan ini telah terbukti pada perang Badr.

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa Nabi memilih 'Usman berdasarkan atas pertimbangan yang sangat matang. Nabi mengutus seorang delegasi disesuikan dengan kondisi dan misi politik yang akan disampaikan, kondisi dan sifat-sifat orang yang bersangkutan serta karakter orang yang akan dihadapi. 'Usman yang lemah lembut memang sangat sesuai dengan misi damai yang dia bawa dan Quraisy yang tempramental dan sombong sebagai calon lawan dialognya, sehingga dia dapat menjalankan tugas dengan baik.

Sekembalinya dari Makkah,'Usman menyampaikan banyak hal tentang kaum Quraisy kepada Nabi. Menurutnya, mereka sudah tidak ragu lagi bahwa kedatangan Nabi dan para sahabatnya itu hanya akan menunaikan ibadah umrah. Mereka juga menyadari bahwa mereka tidak melarang siapa saja dari kalangan Arab yang datang untuk berziarah ke Ka'bah dan melakukan umrah dalam bulan-bulan suci itu. Namun, mereka sudah terlanjur bersumpah dan memberangkatkan pasukan perang di bawah pimpinan Khalid bin Walid dengan tujuan akan memerangi dan mencegahnya masuk ke Makkah. Di samping itu, terjadinya bentrokan-bentrokan antara anak buah mereka dan para pengikut Muhammad. Kalau sesudah peristiwa itu mereka membiarkannya masuk ke Makkah, kalangan Arab akan bicara bahwa mereka sudah kalah menyerah kepadanya. Kedudukan

[59]Basyimil, *op. cit.,* hlm. 240

dan kewibawaan mereka di mata orang-orang Arab itu akan jatuh. Oleh karena itu, dengan maksud menjaga kewibawaan dan kedudukan mereka, untuk tahun ini mereka tetap bertahan pada pendirian dan sikap mereka itu. Sementara Nabi juga memikirkan hal yang sama. Sebenarnya, dalam bulan-bulan suci kaum Quraisy tidak mau melakukan pertumpahan darah karena mereka sangat menghormati kesucian agama. Dan dari sisi yang lain, bila bulan suci ini sekarang sudah tidak dihormati lagi dan terjadi peperangan, maka untuk masa yang akan datang orang-orang Arab itu sudah merasa tidak aman lagi datang ke Makkah atau ke pasar kota itu, sebab khawatir bulan-bulan suci itu akan dilanggar lagi. Ditinjau dari segi ekonomi, hal ini dapat merugikan perdagangan Makkah.[60]

Sesuai dengan misi politik Nabi, kaum Quraisy terdorong untuk memilih jalan damai. Karena bagi mereka, jalan tersebut merupakan satu-satunya yang terbaik untuk menyelamatkan kehormatan dan mempertahankan kedudukan mereka. Kegigihan kaum Quraisy dalam mempertahankan kehormatan itu sebagai refleksi dari kesadaran mereka bahwa mereka dapat menduduki posisi politik dalam pemerintahan di Makkah karena mereka dipandang sebagai suku yang paling terhormat dibandingkan dengan suku-suku lainnya. Quraisy juga tetap ingin mempertahankan keberlangsungan ekonomi Makkah yang stabil karena ekonomi menjadi faktor utama dalam perputaran roda pemerintahan di Makkah.

Sementara dalam pandangan politik Islam, tawaran damai Nabi kepada kaum Quraisy -- musuh utama umat Islam -- dinilai tepat dan benar karena di samping Islam baik sebagai agama atau pun politik menjadikan perdamaian dunia sebagai misi utamanya, juga dalam hubungan Makkah-Madinah, peperangan hanya menambah penderitaan kedua pihak. Sementara memasuki tahun ke-6 Hijriyah kekuatan militer umat Islam Madinah masih dibawah kekuatan militer Makkah. Dalam kondisi seperti itu, walaupun masih terbuka peluang

[60]Hayal, *op. cit.,* hlm. 373-374

bagi Nabi untuk dapat mengalahkan Makkah dengan kekuatan militer, tetapi dampak-dampak negatif dari perang itu besar kemungkinan semakin menyulitkan dirinya dalam menjalin hubungan damai dengan masyarakat Makkah. Jika pertempuran sudah meletus, korban nyawa tidak dapat dihindari oleh kedua pihak. Dan pada sisi lain, untuk meraih kemenangan bagi umat Islam masih bersifat spekulatif. Inilah yang mendasari Nabi untuk mengajukan perdamaian kepada kaum Quraisy.

Kesungguhan Quraisy dalam memenuhi tarawan damai Nabi dibuktikan dengan diutusnya Suhail bin 'Amr -- salah satu angggota Komite Tiga Orang dan dikenal sebagai orang pandai, politisi[61] -- dalam perundingan putaran terakhir yang berlangsung di Hudaibiyah. Sementara dari pihak umat Islam, Nabi Muhammad sendiri yang turun tangan. Sebenarnya, Nabi dapat saja menunjuk salah satu sahabat dalam perundingan putaran terakhir ini karena umat Islam akan berunding dengan kaum kafir yang ada di wilayah tertentu. Mengingat posisi Makkah secara politik sangat strategis bagi pengembangan agama dan politik Islam, maka perundingan itu umat Islam harus berhasil. Berdasarkan pertimbangan itu, Nabi menunjuk dirinya sebagai delegasi umat Islam dalam perjanjian (perundingan) di Hudaibiyah.

Dalam perjanjian kali ini, Suhail ibn 'Amr didampingi oleh Huwaithab bin 'Abd al-'Uzza dan Mikraz bin Hafs. Sedangkan Nabi didampingi oleh para pengikutnya.[62] Walaupun perjanjian berjalan sangat alot karena kedua pihak sama-sama ingin memaksakan kehendak, tetapi tetap berjalan dengan sukses dengan melahirkan beberapa pasal perjanjian yang disepakati belah pihak. Lebih lanjut pasal-pasal perjanjian ini akan di bahas tersendiri dalam sub bab berikutnya.

---

[61]Basyimil, *op. cit.,* hlm. 246

[62]*Ibid*., hlm. 242-249

Namun, ada beberapa hal yang penting dan perlu diungkapkan yang berhubungan penulisan teks perjanjian. Bahwa ketika hasil perjanjian hendak ditulis, Nabi menujuk 'Ali bin Abi Thalib sebagai sekretaris perjanjian. Dan pada saat Nabi menyuruh 'Ali untuk menulis kalimat " بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ " Suhail langsung memotong perintah Nabi itu dengan kata-kata, "saya tidak mengetahui kalimat itu, tulis saja kalimat"بسمك اللهم" . Nabi pun mengikuti keinginannya dengan menyuruh 'Ali menulis kalimat itu. Dan ketika Nabi menyuruh Alî menulis kalimat " هذا ما صالح عليه محمد رسول الله ", Suhail juga menolak dengan kata-kata, "Jika aku mengakui atas ke-*Rasul*-anmu, tentu aku tidak akan memerangimu, lebih baik anda tulis namamu dan bapakmu. Untuk sekian kalinya Nabi memenuhi permintaan Suhail dengan meminta kepada 'Ali untuk menghapus kalimat " محمد رسول الله" dan diganti dengan kalimat "محمد بن عبد الله" . Dan akhirnya kalimat-kalimat di atas berbunyi: " بسمك اللهم هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله - سهيل بن عمرو".[63] Setelah ditulis sesuai kesepakatan bersama, kemudian teks perjanjian itu ditandatangani oleh kedua pihak dan diperkuat oleh saksi masing-masing. Dari pihak Muslimin, yang menjadi saksi adalah Abu Bark, 'Umar al-Khattab, 'Abd. al-Rahman bin 'Auf, 'Abdullah bin Suhail bin 'Amr, Sa'ad bin Abi Waqas, Mahmud bin Muslimah, dan 'Ali bin Abi Talib. Sedangkan dari pihak Quraisy adalah kedua pendamping Suhail.[64]

Hampir semua proses dan isi Perjanjian Hudaibiyah antara Nabi dan Suhail mengecewakan kebanyakan sahabat Nabi. Bahkan diantara mereka juga tidak dapat membenarkan ketentuan-ketentuan perjanjian itu. Mereka berpendapat bahwa sebagian dari ketentuan itu menghina dan tidak menguntungkan umat Islam.[65] Seperti

---

[63]Ibnu Hisyam, *op. cit.,* juz III, hlm. 366; Ibnu Katsir, *op. cit., j*uz III, hlm. 170; Al-Thabari, *op. cit.,* juz II, hlm. 634; Ibnu Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh* (Bairut: Dar Shawir, 1965) hlm. 204

[64]Ibnu Hisyam, *op. cit.,* hlm. 368

[65]Afzalur Rahman, op. cit., hlm. 240

penghapusan dua jenis sifat Allah dalam *basmalah* dan kalimat tauhid, yakni رسول الله sama tidak diterima oleh para Sahabat karena mereka menilai kedua kalimat tersebut menempati pada posisi yang sangat strategis dalam struktur ajaran Islam dan bahkan kedua kalimat tersebutlah yang selama ini diperjuangkan oleh Nabi dan para sahabatnya, apalagi, penghapusan kedua kalimat itu tertuang dalam teks resmi perjanjian. Atas dasar penilaian itulah, mereka melakukan protes kepada Nabi baik dalam bentuk ucapan maupun tindakan seperti akan menggunakan kekerasan terhadap delegasi Quraisy jika pengahapusan tetap dilakukan. Emosi mereka semakin memuncak setelah mereka yakin bahwa umat Islam gagal menjalankan ibadah umrah. Padahal ibadah ini sudah menjadi bagian dari ajaran Islam dan untuk melaksanakan ibadah tersebut, mereka harus menderita lebih dulu selama 20 hari. Ternyata, akhirnya harapan mereka sekarang menjadi sirna. Maka wajar saja bila 'Umar misalnya, langsung bertanya kepada Nabi, katanya, " Bukankah Baginda ini *Rasul Allah*?, bukankah kita ini umat Islam?, bukankah mereka itu orang-orang musyrik? dan, bukankah Baginda telah menjanjikan kepada kami bahwa tahun ini kita akan mengunjungi Ka'bah, menyembelih hewan kurban, dan menyukur rambut". Mendengar pernyataan-pertanyaan seperti itu, Nabi hanya benjawab, "أنا عبد الله و رسوله لن أخالف أمره, ولن يضيعني " (*Saya hamba Allah dan Rasul-Nya, saya tak akan melanggar perintahnya dan Dia tidak akan menyia-nyiakanku*).[66] Dan jawaban lain atas sikap para sahabat, Nabi menyatakan dengan tegas "*Sungguh nanti kamu akan memasuki Makkah, mengambil pintu Ka'bah, dan mencukur rambutku dan rambut kalian semua di pusat Makkah*".[67] Bahkan lebih jauh Nabi menjelaskan tentang nilai strategis dari Perjanjian Hudaibiyah. Di hadapan para pengikutnya, Nabi mengatakan bahwa perjanjian damai itu merupakan kemenangan yang nyata. Hanya semata-mata dengan disiplin dan ketaatan kepada pemimpin, seperti yang telah diajarkan

[66]Lihat Ibnu Hisyam, *op. cit.,* juz III. hlm. 634; Basyimil, *op. cit.,* hlm. 255-7

[67]*Ibid.*, hlm. 258

kepada mereka, seluruh sahabat Nabi mengiyakan pendapatnya itu walaupun mereka belum menyetujui beberapa ketentuan dalam perjanjian itu. Dan ketika diberitahukan kepada mereka bahwa perjanjian itu bukan perjanjian damai biasa saja tetapi merupakan kemenangan yang nyata, mereka pun sangat bersuka cita (Q. 48:1). Hari itu merupakan hari ujian yang sebenarnya akan sistem disiplin dan organisasi yang telah dibangun Nabi selama delapan tahun sebelumnya. Masalahnya ialah apakah disiplin dan organisasi itu akan hancur di bawah tekanan ketika sebagian besar sahabat Nabi itu menentang ketentuan Perjanjian itu. Namun, ternyata Nabi tetap kokoh karena fondasi disiplin ini tidak diletakkan di atas faktor-faktor dari luar tetapi dibangun di atas dasar perasaan batin akan kewajiban dan kesadaran sendiri akan amal, demi keridaan Allah. Sekali kesadaran ini tertanam dalam jiwa seseorang, tidak akan ada tekanan atau kekuatan musuh yang dapat memecahkan atau menghancurkan bangunan padu dari benteng iman Islam itu.[68]

Mengenai penghapusan kata-kata "رسول الله" yang tertuang dalam teks perjanjian diatas, Syalabi mengatakan bahwa penghapusan itu sama sekali tidak ada pengaruhnya terhadap eksistensi Nabi yang sebenarnya sebagai *Rasul Allah*.[69] Pernyataan Syalabi ini cukup beralasan karena Nabi sebelum menyetujui penghapusan, beliau menyatakan dengan tegas, " Demi Allah Aku adalah benar-benar *Rasul Allah* walaupun kalian tetap tidak mempercayaiku".[70] Namun demikian, apa yang dilakukan Nabi itu tidak dapat terima oleh sebagian besar pengikutnya. Hal ini berarti bahwa tindakan Nabi itu sangat berpengaruh terhadap akidah -- sebagai fondasi agama -- mereka, terutama bagi pengikut Nabi yang masih baru (مؤلف) dapat saja menggoncangkan hati dan menggamangkan akidah mereka. Namun, dalam kenyataannya tindakan Nabi itu tidak sampai merusak

---

[68]Afzalur Rahman*, loc. cit.*

[69]Ahmad Syalabi, *op. cit.,* hlm. 339

[70]Ibnu Katsir, *op. cit.,* hlm. 177

akidah mereka, karena setelah peristiwa itu, Nabi selalu mempertebal keyakinan mereka. Dan Nabi sendiri sudah yakin bahwa tindakan penghapusan itu tidak akan banyak berpengaruh terhadap akidah pengikutnya. Persoalan yang perlu dipertegas dalam kaitannya dengan penghapusan kata-kata di atas adalah Bahwa Nabi tidak ingin mewujudkan agama hanya pada tataran formal-legalistik, tetapi lebih mementingkan agama pada tataran nilai-substansial tanpa meninggalkan pada tataran formal. Namun, agama pada tataran formal-legalistik dapat saja bersifat lebih longgar jika dipandang bernilai strategis bagi keberhasilan misi agama dan politik Islam.

Dengan demikian, adanya silang pendapat antara Nabi dengan para pengikutnya di Hudaibiyah pada satu sisi sebagai suatu indikasi masih adanya kesenjangan pemikiran keagamaan antara Nabi dengan mereka -- jika tidak dapat dikatakan bahwa mereka masih terjebak pada formalisme agama. Dan di sisi yang lain, kemauan politik (*political will*) Nabi juga belum banyak dipahami oleh mereka sehingga wajar dalam waktu yang tidak lama, hal ini sangat berpengaruh terhadap hubungan Nabi dengan para pengikutnya. Selain contoh-contoh yang disebutkan di atas, al-Tabarî memberi gambaran yang jelas bagaimana hubungan antara Nabi dengan para pengikutnya setelah Perjanjian Hudaibiyah. Ia mengatakan ketika Perjanjian Hudaibiyah sudah selesai, Nabi memerintahkan kepada para pengikutnya agar menyembelih hewan kurban dan mencukur rambut, tetapi mereka tidak mengindahkan seruan Nabi tersebut sampai Nabi mengucapkannya berulang-ulang. Setelah melihat kenyataan itu, Nabi menemui Ummu Salamah dan menceritakan peristiwa tersebut kepadanya. Kamudian Ummu Salamah berkata kepadanya, " Keluarlah dan jangan berkata-kata apa kepada mereka sebelum Baginda menyembelih unta dan mencukur rambut. setelah Nabi melakukan dua rangkaian umrah itu, baru diikuti oleh para sahabat.[71] Sebenarnya protes 'Umar dan sebagian besar umat Islam yang tidak

[71]al-Thabari, *op. cit.,* jilid II, hlm. 205

mau menyembih binatang-binatang kurban mereka dan menyukur rambut, sebagai reaksi yang didasarkan atas keberatan-keberatan keagamaan dan sebagian yang lain didasarkan pada ketidakpuasan pasal-pasal perjanjian.

Berdasarkan pernyataan tersebut di atas, dapat ditegaskan kembali bahwa sikap para sahabat di atas tidak dapat diklaim sebagai suatu bentuk sikap menjauhi atau bahkan memusuhi Nabi, tetapi sebagai akibat logis dari masih adanya kesenjangan pemikiran keagamaan antara Nabi dengan para pengikutnya. Dan di sisi lain, mereka juga kurang banyak memahami pemikiran dan kemauan politik (*political will*) Nabi. Terbukti, setelah mereka mendapat penjelasan dari Nabi, kesetiaan dan kepatuhan mereka kepada Nabi semakin tingga dan pada saat yang sama, posisi Nabi di tengah-tengah umat Islam semakin kokoh. Senada dengan penilain ini, Watt mengatakan bahwa dalam kondisi seperti itu, Nabi mampu menangani dan menggaet mereka kembali untuk menerima penangguhan pelaksanaan ibadah umrah. Kontrol terhadap para pengikutnya telah memberikan kesan yang sangat dalam terhadap para negosiator Makkah, terutama dalam percaturan politik.[72]

Kasus lain yang hampir mengancam kegagalan Perjanjian Hudaibiyah adalah datangnya Abu Jundal bin Suhail bin 'Amr dan kemudian bergabung dengan umat Islam di Hudaibiyah. Ibnu Hisyam[73], Ibnu Katsîr,[74] Ibnu Atsîr[75], dan Khudarî Bik[76] sependapat bahwa Abu Jandal datang ke Hudaibiyah ketika teks perjanjian belum ditandatangani. Sementara Haykal mengatakan bahwa ia datang setelah teks perjanjian itu ditandatangai.[77] Dengan demikian, pendapat yang pertama lebih kuat daripada yang kedua. Suhail

---

[72]Watt, *op. cit.* hlm. 187

[73]*Op. cit.,* juz III, hlm 367

[74]*Op. cit.,* juz III, hlm. 177

[75]*Op. cit.* jilid II. hlm. 204

[76]*Op. cit.,* juz I, hlm. 127

[77]Haykal, *op. cit.,* hlm. 376-7

bersikeras meminta kepada Nabi agar putranya --yang melarikan diri dari penjara Quraisy dan dia adalah pengikut setia Nabi[78] – untuk dikembalikan ke Makkah dengan mengancam akan membatalkan perjanjian jika permintaan itu tidak dipenuhi. Nabi pada awalnya tidak mau mengembalikan putranya itu kepada Quraisy dengan alasan bahwa hasil perjanjian itu belum ditanda-tangani. Jadi, perjanjian belum mempunyai kekuatan hukum. Namun, karena Nabi berfikir lebih jauh, jika permintaanya itu tidak dipenuhi, usaha perdamian yang dilakukan dalam proses yang lama itu akan hancur berantakan dan pada ujungnya juga mengancam misi agamanya. Berdasarkan pemikirannya itu, Nabi rela melepaskan Abu Jandal dan diserahkan kembali kepada Quraisy.[79] Dan ketika melepaskan putra Suhail itu, Nabi berkata kepadanya,

> "Abu Jandal, tabahkan hatimu. Semoga Allah memberikan suatu jalan keluar kepadamu dan kepada orang-orang Islam yang tertindas bersamamu. Kami sudah mengadakan perjanjian dengan golongan itu, kami sudah memberikan perjanjian itu kepada mereka dan mereka pun juga demikian, dengan nama Allah, kami tidak akan menghianati mereka".[80]

Tidak jauh berbeda dengan kasus-kasus di atas, dalam kasus Abu Jandal, Nabi dihadapkan dua persoalan yang sama sulitnya, antara menerima atau menyerahkannya kepada Quraisy. Keduanya sama-sama mempunyai dampak. Jika Nabi memilih yang pertama -- dan ini menjadi harapan semua para pengikutnya termasuk Abu Jandal --, berarti Nabi telah menyelamatkan seorang muslim dari pemindasan orang kafir Quraisy. Namun, pada saat yang sama, Nabi harus mengorbankan Perjanjian Hudaibiyah sebagai keberhasilannya dalam bidang politik dan nantinya menjadi sarana pengembagan dan penyebaran Risalah Islam. Dan untuk membuat suatu perjanjian lagi

---

[78]Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 475

[79]*Ibid.*

[80]Ibnu Hisyam, *loc. cit.;* Muhammad Mahdi 'Amir (selanjutnya disebut Mahdi) *Qishshah Kairah fi Tarikh al-Sirah* (Mesir: Dar al-Katib, 1967)hlm. 247-8

dengan Quraisy membutuhkan waktu yang lama atau bahkan sulit untuk terjadi lagi. Sebaliknya, jika Nabi memilih yang kedua, memang untuk sementara, Abu Jandal kurang diuntungkan, tetapi misi agama dan politik Nabi menjadi selamat dari kegagalan. Maka dengan maksud yang lebih mulia dan strategis, dengan penuh kesabaran menghadapi tuntutan dari para pengikutnya, Nabi melepaskan Abu Jandal. Di samping itu, nilai strategis lainnya dari tindakan Nabi di atas adalah Nabi telah memperlihatkan kepada lawannya, Quraisy, akan kesetiaan beliau dalam menjunjung dan menghormati hasil Perjanjian Hudaibiyah dan sekaligus menjadi pelajaran peringatan bagi mereka bahwa semua hasil perjanjian Hudaibiyah harus dijunjung tinggi dan dipatuhi. Dan dalam politik Islam, telah ditegaskan bahwa umat Islam yang mengadakan perjanjian dengan kafir Musyrik kaduanya harus menjunjung tinggi dan mematuhi semua hasil perjanjian.

2. Isi Perjanjian Hudaibiyah

1. على وضع الحرب عن الناس عشر سنين, يأمن فيهن الناس و يكف بعضهم بعض.
2. على أنه من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه.
3. وأن بيننا عيبة مكفوفة وإنه لا أسلال ولا أغلال.
4. وأنه من أحب أن يدخل في عقد محمد و عهده دخل فيه ومن أن يدخل في قريش و عهدهم دخل فيه.[81]
5. تعتبر القابلة التي تنضم إلى أي من المعسكرين جزءا من المعسكر الذي تدخل في عهده, له ما لها, وعليه ما عليها, و عليها الإلتزام بما جاء في بنود المعاهدة.
6. أي عدوان تتعرض له أي من هذه القبائل يعتبر عدوانا على المعسكر الداخلة في عهده كما يعتبر هذا العدوان مبطلا للمعاهدة.[82]

---

[81]Ibnu Hisyam, *op. cit.,* juz III, hlm. 366-7; Ibnu Katsir, *op. cit.,* juz III, hlm. 170; al-Thabari, Tarikh al-Thabari. *op. cit.,* juz II, hlm. 634-5

[82]Basyimil *, op. cit.,* hlm. 254

7. وأنك ترجع عامك هذا فلا تدخل علينا مكة.
8. وأنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأقمت بها ثلاثا معك سلاح الراكب السيوف في القرب لا تدخلها بغيرها.[83]
9. وعلى أنه من قدم مكة من أصحاب محمد ينبغي من فضل الله فهو آمن على دمه و ماله.
10. ومن قدم المدينة من قبيش مجتازا إلى مصر أوإلى الشام فهو آمن على دمه وماله.[84]

1) Orang Quraisy dan umat Islam setuju bahwa mereka tak akan melakukan agresi atau saling berperang selama sepuluh tahun agar keamanan sosial dan perdamaian dapat ditegakan.
2) Jika orang dari pihak Quraisy meninggalkan Makkah tanpa seizin pemimpinnya dan bergabung dengan Muhammad, Muhammad harus mengembalikanya ke pihak Quraisy. Namun, bila orang Islam bergabung dengan kaum Quraisy, tidak ada kewajiban bagi kaum Quarsiy untuk mengembalikannya ke Muhammad.
3) Kedua pihak sepakat membebaskan hati mereka dari dendam dan meninggalkan penipuan dan kelicikan antara satu dengan lainnya.
4) Barangsiapa yang hendak bersekutu dengan Muhammad diperbolehkan, demikian juga, siapa yang hendak bersekutu dengan Quraisy diperbolehkan pula.
5) Kabilah yang bersekutu dengan salah satu dari dua pihak (Muslimin dan kaum Quraisy) yang telah melakukan perjanjian tersebut berarti menjadi bagian dari pihak itu sendiri. Dan semua isi perjanjian yang mengikat seketunya juga mengikat dirinya.
6) Jika salah satu pihak menyerang kabilah yang menjadi sekutu pihak yang lain, berarti salah satu pihak tersebut menyerang pihak lain yang telah bersekutu dengan kabilah yang diserang. Tindakan

[83]Ibnu Hisyam, *loc. cit;* Ibnu Katsir, *loc. cit;* al-Tabari, *loc. cit.*

[84]Ibnu al-Hasan al-Thabarsyî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* (Bairut: Dar al-Ma'rifaṯ, t.t.) juz IX, hlm. 179

seperti ini dinyatakan sebagai pelanggaran dan membatalkan perjanjian.

7) Tahun ini, Muhamad dan para sahabatnya akan kembali ke Madinah dari tempat mereka sekarang.
8) Tahun depan mereka bebas mengunjungi Makkah dan melaksanakan ibadah (umrah), dengan ketentuan bahwa kaum Quraisy keluar dari Makkah selama umat Islam berada di Tanah Suci itu. Mereka tidak boleh tinggal di Makkah lebih dari tiga hari dan tak boleh membawa senjata selain yang dibawa musafir.
9) Hidup dan kekayaan kaum Quraisy yang tiba di Madinah dengan tujuan Mesir atau Syam akan dihormati dan keselamatan mereka dijamin.
10) Hidup dan kekayaan kaum Muslimin yang tiba di Makkah dari Madinah akan dihormati dan keselamatannya dijamin.

Pasal 1: Menurut Watt, pasal 1 ini mencerminkan bahwa Nabi memberikan perhatian terhadap perdamaian bagi masyarakat Makkah sekaligus memberi peluang kepada mereka untuk menghentikan segala aksi teror terhadap kekuatan Islam yang sedang berkembang.[85] Pandangan yang sama juga diutarakan oleh al-Faruqi. Menurutnya, bahwa Nabi menilai pasal 1 ini sebagai manfaat yang besar karena keadaan yang aman sangat diperlukan untuk menyebarkan Risalah Islam di seluruh tanah Arab.[86] Sementara pernyataan Syalabi disamping memperkuat juga menambah nilai strategis pasal 1 itu. Menurutnya, bahwa dengan adanya perjanjian ini kaum Muslimin mendapat kesempatan untuk menumpahkan perhatian sepenuhnya untuk mempropagandakan agama Islam dan meyampaikan ajarannya kepada umat manusia tanpa suatu gangguan dari kaum musyrikin. Oleh karena itu, dakwah dapat dilancarkan tanpa gangguan dan tantangan dari Quraisy lagi. Dan pada saat yang sama, genjatan

[85]Watt, *op. cit.,* hlm. 184

[86]al-Faruqi, *op. cit.,* hlm. 144

senjata memberikan kesempatan kepada kaum Quraisy terutama, tokoh-tokohnya untuk memikirkan prinsip-prinsip ajaran Islam dan mempelajari faktor-faktor apa yang membuat Islam cepat berkembang. Di samping itu, menurutnya, genjatan sepuluh tahun itu, memberikan kesempatan kepada Nabi dan umat Islam untuk lebih mengkonsentrasikan diri dalam menghadahapi kaum Yahudi -- sebagai musuh Islam dan umat Islam Madinah yang tingkat permusuhannya sama dengan kaum Quraisy Makkah atau bahkan lebih. Lebih dari itu, bagi Nabi sendiri, sebagai pemimpin agama dan negara, genjatan senjata menciptakan suasana damai di Madinah sehingga beliau mempunyai kesempatan yang lebih luas dalam membangun administrasi dan organisasi masyarakat politik Madinah yang lebih bagus sebagai sarana pengembangan agama Islam lebih lanjut.[87]

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, dapat dikatakan bahwa pasal 1 Perjanjian Hudaibiyah ini mempunyai empat nilai strategis bagi pengembangan agama dan politik Islam. *Pertama*, genjatan senjata sepuluh tahun ini telah menjadi alat yang sangat efektif untuk menghentikan kekejaman dan teror kaum Quraisy terhadap umat Islam. Dengan demikian, tercipta suasana damai dan tenang dan sekaligus terbuka lebar kesempatan untuk menyebarkan agama Islam. *Kedua*, memberikan kesempatan kepada kaum Quraisy, terutama tokoh-tokonya untuk mengkaji dan mempelajari agama yang masih baru itu. *Ketiga*, Kini musuh Islam sudah berkurang. Sebelum Perjanjian Hudaibiyah, hampir seluruh potensi umat Islam dihabiskan untuk menghadapi peperangan melawan Quraisy. Namun, setelah perjanjian ini, potensi umat Islam dapat digunakan atau diarahkan kepada kelompok Yahudi -- sekutu utama Quraisy -- yang masih melakukan perlawanan terhadap Islam. *Keempat*, suasana damai ini dimanfaatkan oleh Nabi untuk mengembangkan administrasi dan

[87]Syalabi*, op. cit.,* hlm. 335-7

organisasi politik negara Madinah sebagai sarana untuk mengembangkan Islam.

Pasal 2: Berkaitan dengan pasal ini, Khudlari Bik mengutip dialog para sahabat dengan Nabi, mereka bertanya kepada Nabi, "Bagaimana kita dapat mengembalikan orang Makkah kepada Quraisy yang datang kepada kita, sedang mereka muslim. Sementara mereka sendiri tidak mau mengembalikan orang yang datang kepada mereka dalam keadaan murtad". Nabi Menjawab, "orang yang meninggalkan kita dan datang ke Quraisy, Allah akan menjauh darinya. Kemudian orang Makkah yang ke Madinah lalu kita mengembalikannya kepada mereka, Allah pasti memberikan jalan keluar baginya.[88] Dan Watt sendiri menilai persyataran ini merupakan konsesi perasaan orang-orang Makkah yang menjadikan orang Islam yang jumlahnya masih sedikit sebagai korban. Di samping itu, persyaratan ini bukan merupakan persayaratan timbal balik, tetapi justru mencerminkan keyakinan Muhammad dalam keistimewaan Islam yang menarik perhatian.[89] Sementara dalam pandangan Ja'far Subhani, jika Nabi tidak menyetujui pasal 2 ini, dengan maksud melindungi hak-hak kelompok pengungsi Muslim dari kalangan Quraisy --seperti dalam kasus Abu Jandal di atas-- dan menghormati pemikiran umum yang menentang diskriminasi mengenai penyerahan pengungsi, niscaya perdamaian itu sudah berantakan dan rahmat besar pun hilang. Oleh Karena itu, dengan maksud mencapai sasaran yang lebih tinggi dan mulia, Nabi bersabar menanggung segala tekanan dan tuntutan itu agar kesempatan besar untuk menyelamatkan perdamaian tidak lenyap.[90] Menurut al-Faruqi, Nabi telah berfikir bahwa Islam itu pengorbanan dan keimanan pribadi. Oleh karena itu, orang Makkah yang memeluk agama Islam tidak akan murtad hanya karena mereka

---

[88]Muhammad al-Khudari Bik, *Nur al-Yaqin fi Sirah Sayyidi al-Mursalin* (Kairo: al-Istiqamah, 1953) hlm. 190; Mahdî, *loc. cit.*

[89]Watt, *loc. cit.*

[90]Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 474

ingin menetap di Makkah. Sedangkan kehadiran orang Islam murtad ke Madinah adalah sia-sia dan mendatangkan keburukan.[91]

Dialog Nabi yang dikutip oleh Khudlari Bik dapat menggambarkan nilai strategis pasal 2 ini, Bahwa Nabi yakin di antara sahabatnya tidak akan meninggalkan beliau dan bergabung dengan kaum Quraisy Makkah karena Nabi sudah mengetahui akan kesetiaan para pengikutnya kepada beliau. Hal ini terlihat jelas pada peristiwa *Bai'at al-Ridwan*. Dan kalau memang ada di antara umat Islam Madinah datang dan bergabung dengan kaum Quraisy Makkah, berarti orang tersebut sudah tidak setia lagi kepada Nabi. Orang seperti ini jika dikembalikan ke Madinah justru akan membahayakan Islam itu sendiri, lebih baik dia dilepaskan. Sebaliknya, Jika ada orang Makkah datang dan bergabung dengan Nabi di Madinah, berarti orang tersebut telah mengetahui dan meyakini kebenaran ajaran Islam sehingga walaupun dikembalikan ke Makkah, dia tetap meyakini kebenaran Islam. Oleh karena itu, watt menilai Nabi menyetujui pasal itu karena beliau yakin bahwa Islam itu sangat menarik bagi orang yang mengetahui, walapun untuk sementara pasal ini kurang menguntungkan pengikut setia Nabi yang ada di Makkah. Dan dari sisi lain, pasal ini mencerminkan kesungguhan dan kegigihan Nabi dalam memperjuangkan perdamaian walaupun banyak menghadapi tekanan.

Pasal 3: Pasal ini lebih mencerminkan pesan-pesan moral agama. Melalui perjanjian ini, Nabi telah memperlihatkam prinsip-prinsip agama Islam kepada Quraisy sekaligus mengharuskan mereka menjalankan prinsip tersebut. hal ini berarti Nabi lebih dulu mencoba meng-*Islam*-kan moral mereka sebelum meng-Islam-kan aqidahnya. Pesan-pesan yang tercantum dalam pasal 3 itu sangat berkaitan dengan sikap mereka selama ini kepada umat Islam. Nabi sadar bahwa kaum Quraisy masih mempunyai rasa dendam terhadap umat Islam karena kekalahan dan kegagalan mereka dalam tiga medan

[91]al-Faruqi, *loc. cit.*

pertempuran melawan umat Islam. Tentu mereka akan berusaha dengan segala cara, termasuk cara yang licik, untuk membalas kekalahan mereka. Maka dengan adanya pasal 3 ini, sifat dendam dan licik mereka menjadi sirna. Dan Secara politis, pasal 3 ini juga menjadi jaminan akan berjalannya pasal-pasal Perjanjian Hudaibiyah secara keseluruhan.

Pasal 4, 5, dan 6: Menurut Ibnu Hisyam, realisasi dari pasal-pasal ini dimulai dengan bergabungnya suku Khuza'ah dengan Muhammad dan Banu Bark dengan kaum Quraisy.[92] Dalam pemikiran Watt, bagi umat Islam, pasal-pasal ini tidak membahayakan. Tetapi justru menunjukkan sifat pemberdayaan berupa adanya pengakuan kaum Quraisy bahwa umat Islam mempunyai hak dan kedudukan yang sama dengan suku-suku Arab lainya. Dan bahkan pada tingkatan praktis, pasal tersebut merupakan sifat kelonggaran kaum Quraisy. Mereka memberikan kesempatan kepada suku-suku yang telah bersekutu dengan mereka untuk mempertimbangkan --untuk tidak menyebut mengabaikan-- aliansi mereka demi terwujudnya perdamaian Makkah-Madinah. Dan ternyata, suku Khuza'ah-lah yang pertama kali bersekutu dengan Muhammad. Semua pasal-pasal perjanjian tersebut merupakan bagian dari program Nabi untuk mengkonsolidasikan kekuatan beliau dalam membangun sebuah pakta yang kokoh dengan mengajak suku-suku Arab bersekutu dengannya.[93] Sementara 'Abd-al-Rahman 'Azzam mengatakan bahwa pasal 4, 5, dan, 6 Perjanjian Hudaibiyah merupakan awal perjanjian Islam untuk memerintahkan berperang atas nama orang-orang yang tertindas. Dalam pasal 4 perjanjian tersebut, pihak ketiga diizinkan untuk memilih salah satu dari kedua pihak atas kehendak sendiri. Maka Banu Bakr pun menggabungkan dirinya dengan orang Quraisy, sementara suku Khuza'ah menggabungkan dirinya bersama Nabi.

---

[92]*Loc. cit.;* Dan semua pendapat sejarawan Islam klasik sama dengan pendapat Ibnu Hisyam.

[93]Watt, *op. cit.,* hlm. 185

Pada zaman *jahiliyah,* suku Khuza'ah ini menjadi sekutu keluarga Abdul Muthalib, dan mereka mencoba mempertahankan perjanjiannya itu, seperti yang pernah diberikan kepada kakek Nabi dahulu. Nabi penguatkan persekutuan tersebut. Pada saat itu, suku Khuza'ah belum memeluk Islam, ikatan yang ada di antara mereka hanyalah ikatan yang telah mereka miliki bersama kakek Nabi pada zaman sebelum Islam, suatu bentuk ikatan yang tidak membedakan antara baik dan buruk. Oleh karena itu, Nabi menambahkan syarat-syarat seperti berikut ini:

(1) Nabi tak akan menguatkan persekutuan tersebut atas kerjasama yang tak terbatasi, yang membawa pada tindakan yang dilarang oleh hukum. Karena Nabi adalah seorang utusan Tuhan untuk membangun keadilan, ditetapkan syarat bahwa Nabi tidak akan menyokong sekutunya itu --Suku Khuza'ah-- bila mereka berubah menjadi penindas.
(2) Nabi tidak akan menahan sokongannya bagi orang-orang yang tertindas, meskipun mungkin orang-orang yang tertindas itu seorang politheis.
(3) Nabi bersumpah akan membantu orang-orang yang tertindas, termasuk pada orang-orang politheis maupun orang dari agama yang berbeda.
(4) *Sine qua non,* perang yang sah adalah bertahan, apakah itu pertahanan diri sendiri atau pertahanan suka rela sebagai akibat dari adanya serbuan sehingga perlu mendapat bantuan.[94]

Lebih lanjut Abd-al-Rahaman 'Azzam menjelaskan perjanjian Nabi dengan suku Khuza'ah telah terjadi pada 14 abad berlalu, sebelum orang-orang Eropa mencoba mengikatkan dirinya dalam perjanjian liga Bangsa-bangsa. Suatu perjanjian yang serupa dengan apa yang dikehendaki oleh Nabi --yaitu membantu yang tertindas,

[94]'Abd-al-Rahman 'Azzam, *op. cit.,* hlm. 154-5

memperkuat keamanan bersama dengan jalan intervensi kolektif dengan maksud memelihara kebenaran dan menghapus kepalsuan.[95]

Dengan demikian, ada beberapa nilai strategis yang termuat dalam ketiga pasal tersebut. Pertama, Nabi memperlihatkan kepada Quraisy, bahwa pendukung beliau tidak hanya orang-orang Islam Madinah, tetapi juga orang-orang non Islam di luar Madinah, yakni suku Khuza'ah. Kedua, Posisi umat Islam Madinah di mata Quraisy sama dengan suku-suku Arab lainnya. Mereka mempunyai hak untuk hidup dan memilih cara hidup sesuai dengan keyakinan mereka. Ketiga, Nabi mempunyai peluang yang besar untuk mengadakan hubungan damai dengan suku-suku Arab lainnya sehingga tercipta perdamaian di tanah Arab. Keempat, khusus untuk pasal 5 dan 6, secara tidak langsung Nabi telah memaksa Quraisy untuk turut menciptakan perdamaian di Semenanjung Arabia atau setidak-tidaknya Makkah dan sekitarnya. Kelima, Nabi dapat membatasi pengaruh Quraisy terhadap suku-suku Arab lainya. Keenam, bagi Quraisy sendiri, pasal ini kurang menguntungkan karena mereka telah mementahkan kembali persekutuannya dengan suku-suku Arab, seperti suku Ahabysi dan suku Tsaqiîf dari Thaif dan suku-suku lainnya, termasuk golongan Yahudi Madinah. Berarti hampir dapat dipastikan bahwa Quraisy tidak akan lagi mampu membangun kekuatan militer seperti pada perang Ahzab (dengan jumlah pasukan sebesar 10 ribu personel), atau ketika mereka hendak menghadang Nabi dan umat Islam ke Makkah (dengan jumlah pasukan 8 ribu).

Pasal 7 dan 8: Menurut al-Faruqi, Nabi setuju menunda pelaksnaan ibadah umrah pada tahun berikutnya supaya dapat menjalankan ibadah umrah dengan aman dan semua orang Arab dapat berkumpul dan dapat diberi tahu secara lagsung tentang Risalah Islam.[96] Dan menurut Watt, pasal ini menyelamatkan penduduk Makkah. Dan pada saat yang sama, pemberian izin beribadah bagi

---

[95] *Ibid.,* hlm. 158

[96] Isma'il R. al-Faruqi, *lo.cit.*

umat Islam pada tahun yang akan datang itu berarti Nabi mencapai tujuannya untuk memperlihatkan perhatian dan sikap Nabi; dan bahkan beliau telah mencapai tujuan yang sangat luas dengan pelaksanaan perjanjian itu sendiri.[97]

Berdasarkan kedua pendapat di atas dapat dikatakan bahwa Pelaksanaan ibadah umrah sebagai perjalanan spritual membutuhkan ketenangan jiwa dan kesiapan mental aagar terhindar dari hal-hal yang dapat membatalkan atau kurang sempurnanya umrah. Hal ini bisa tercipta bila didukung suasana tenang dan damai. Sementara pada tahun ke-6 Hijriyah, umat Islam kecil sekali dapat melakukan ibadah umrah dengan sempurna karena jiwa mereka senantiasa terancam oleh kelicikan Quraisy. Dan bagi Nabi sendiri, gagalnya ibadah umrah umat Islam kali ini tidak terlalu dipersoalkan karena Nabi sudah merasa puas atas keberhasilan misi politik beliau ke Makkah. Tegasnya, bahwa Nabi pada saat itu lebih mengedepankan misi politiknya untuk kepentingkan misi agamanya -- jika tidak dapat dikatakan sebenarnya misi politik Nabi ke Makkah tersembunyi di balik pakaian *ihram* beliau. Keberhasilan politik Nabi dalam konteks ini adalah umat Islam diberi kebebasan untuk menjalankan ibadah umrah pada tahun-tahun berikutnya. Pada tahun-tahun itulah, Nabi dan umat Islam lebih dapat menjadikan ibadah umrah sebagai sarana dakwah yang sangat efektif karena pada saat itu, sebagian besar bangsa Arab telah berkumpul di kota Makkah.

Pasal 9: Watt mengatakan setelah perjanjian itu, umat Islam tidak lagi memblokade kafilah-kafilah Quraisy yang melalui jalur Madinah sehingga mereka lancar menuju Ke Syiria. Sikap bersahabat umat Islam itu dapat membuka tali persahabatan dengan mereka. Bahkan untuk sementara, terkesan bahwa Nabi membiarkan sikap monopoli Quraisy terhadap dunia perdagangan.[98] Jika pernyataan Watt tersebut dihubungankan dengan pasal 9 ini, akan terlihat nilai strategis pasal

[97]W. Montgomery Watt, *Muhammad Prohpet and statesman, op. cit,* hlm. 184-5
[98]*Loc. cit.*

ini. Sebagaimana diuangkapkan dalam bab III, bahwa perdagangan kaum Quraisy telah berkembang secara pesat karena didukung oleh kota Makkah sebagai pusat perdagangan. Dengan berdagang, mereka dapat berinteraksi dengan suku-suku Arab lainya. Bahkan mereka telah banyak menjalin kerja sama dengan dunia Arab bagian selatan (Syam/Syiria, sebagai salah satu wilayah imperium Romawi) dan dunia Arab bagian utara (Yaman, sebagai salah satu wilayah imperium Persia) sehingga kaum Quraisy banyak mengambil bagian dalam perdagangan di dunia Arab. Melihat besarnya peran kaum Quraisy dalam dunia perdagangan itu, Nabi tertarik untuk mempertahankan posisi Quraisy dalam dunia perdagangan itu. Karena dalam pandangan beliau, ditinjau dari segi ekonomi, penguasaan Quraisy dalam perdagangan itu nantinya akan menjadi faktor pendukung yang potensial bagi pengembangan Risalah Islam. Lebih dari itu, kalau mereka masuk Islam, hubungan Quraisy dengan Syiria dan Syam tidak lagi sebatas dalam transaksi jual beli, tetapi pada saat yang sama, Quraisy dapat menyampaikan Risalah Islam kepada Mereka.

Pasal 10: Pasal ini juga mempunyai nilai strategis bagi Islam dan umat Islam. Seperti yang dikatakan oleh Afzalur Rahman, kini Makkah terbuka lebar untuk umat Islam. Mereka memberi kesempatan kepada kaum muslimin untuk dengan bebas bertemu dengan rakyat Makkah dan membicarakan perbedaan-perbedaan mereka serta menjernihkan salah paham dan keragu-raguan mereka tentang Islam. Perdamaian itu telah membuka lalu lintas dua jalur antara Makkah dan Madinah dan semakin banyak orang datang memeluk agama Islam.[99] Melihat pernyataan Afzalur Rahman itu, minimal ada dua nilai strategis yang terkandung pada pasal 10 itu. Pertama, umat Islam Madinah dapat meningkatkan usaha dagang -- sebagai salah satu mata pencaharian masyarakat Madinah-- dan mendapatkan pasar baru untuk menjual hasil perkebunan mereka. Kedua, pada saat yang sama, dalam berinteraksi dengan masyarakat

[99]Afzalur Rahman, *op. cit.,* hlm. 214

Makkah, sangat efektif bagi umat Islam untuk mempropagandakan agama Islam dan menyampaikan ajaran-ajarannya kepada Mereka.

Dalam Perjanjian Hudaibiyah ini, tidak tercantum pasal yang menuntut Quraisy membayar *jizyah* atau upeti. Hal ini karena golongan (kaum Quraisy) yang mengikat perjanjian dengan umat Islam adalah kaum kafir yang mempunyai daerah teritorial sendiri, tidak hidup di dalam wilayah kekuasaan pemerintahan Islam. Ikatan perjanjian dengan mereka itu harus dibatasi dengan waktu. Sedangkan golongan yang mengikat perjanjian dengan umat Islam dan mereka hidup di wilayah pemerinthan Islam, mereka wajib membayar *jizyah* selama mereka berada di wilayah Islam dan belum memeluk agama Islam. Ikatan Perjanjian dengan golongan --yang disebut *Zimmi*-- ini tidak ada batasan waktu. Menurut Abd-al-Rahman 'Azzam, Perjanjian Hudaibiyah ini tidak saja menuntut adanya *jizyah***,** justru sebaliknya, perjanjian ini berisi pandangan yang sangat toleran pada pihak lain. Dari penelaahan perbagai perjanjian, persetujuan dan pakta termasuk Perjanjian Hudaibiyah yang dibuat oleh Nabi, sendiri kita menemukan satu tujuan yang tetap darinya: kebebasan menyebarkan risalah dan beribadat dengan damai. Dalam pandangan Nabi, adanya jaminan kebebasan menyebarkan risalah dan beribadah itu dianggap syarat untuk mencapai kemenangan. Jelas bahwa semua syarat-syarat termasuk *jizyah* tadi, yang justru mungkin membawa kesulitan bagi pemahaman dan penyebaran Risalah secara damai itu, bukan merupakan dasar utama. Maka dipandang perlu bersikap kritis terhadap pendapat yang menyatakan bahwa pemimpin Islam atau pengikutnya harus mendasarkan perdamaian pada suatu pilihan terlebih dahulu: Islam, *jizyah,* atau upeti.[100] Pernyataan yang disebutkan terakhir itu benar, jika perjanjian itu dilakukan antara umat Islam dengan orang kafir yang memiliki daerah teritorial sendiri. Pernyataan ini dinilai tidak benar jika ikatan perjanjian dilakukan dengan orang *Zimmi.*

---

[100]Abd-al-Rahman 'Azzam*, op. cit.,* hlm. 133

Setelah menguraikan satu persatu pasal-pasal Perjanjian Hudaibiyah, termasuk hal-hal yang terjadi pada saat teks Perjanjian Hudaibiyah ditulis, selanjutnya menarik untuk dikatahui lebih jauh apa yang dilakukan oleh Nabi setelah teks perjanjian ditulis. Dapat dipastikan bahwa Nabi --yang dengan penuh kesabaran dalam menghadapi tantangan dan tuntutan para pengikutnya-- bekerja keras untuk mewujudkan perjanjian damai antara umat Islam dengan kaum Quraisy Makkah karena Nabi mempunyai misi-misi tertentu yang sangat besar, yakti misi agama dan politik Islam untuk kehidupan di masa mendatang. Sebagaimana dikatakan oleh Ira M. Lapidus, bahwa Muhammad tidak hanya memiliki misi agama religius, tetapi pada saat yang sama, ia juga memiliki misi politik.[101] Dua misi Nabi itu jauh lebih bermakna bagi perjalanan sejarah Islam dan umat Islam, jika dibandingkan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi di Hudaibiyah itu sendiri. Dengan kata lain, Nabi berani dan siap menerima resiko keagamaan di depan para pengikutnya dalam waktu sesaat di Hudaibiyah hanya demi terwujudnya misi politik dan misi agamanya, yakni terciptanya perdamaian dunia dan terwujudnya Islam sebagai agama universal. Di samping itu, Ka'bah selain telah menjadi tempat suci bagi umat Islam, juga pada saat yang sama, --bersama kota Makkah-- masih sebagai pusat seremonial keagamaan dan perdagangan bangsa Arab, serta keberadaan suku Quraisy sebagai penguasanya dan suku yang terhormat di semenanjung Arabia, menjadi faktor yang sangat potensial bagi terjuwudnya misi politik dan misi agama Nabi tersebut di atas. Sebagaimana dikatakan oleh Abd-al-Rahman 'Azzam bahwa orang Quraisy telah menjadikan dirinya sebagai tuan dalam bidang keagamaan serta menjadi wali atas Ka'bah, yang melalui sarana itu mereka dapat mengawasi dan menjaga para dewa dari kabilah-kabilah Arab, dan karenanya, mereka memiliki pengaruh politik dan ekonomi di seluruh menanjung Arabia".[102]

---

[101]Ira M. Lapidus, *A History of* Islam*ic Societies* (Cambridge: University Press, 1991) hlm. 31

[102]*Op. cit.,* hlm. 184

Mungkin berdasarkan pemikiran ini, Watt mengatakan bahwa Islam sebagai agama dan politik tidak akan menjadi besar tanpa menguasai kota Makkah.[103]

Dengan demikian, terwujudnya Perjanjian Hudaibiyah ini telah membuka banyak jalan yang menuju kepada tercapainya misi politik dan misi agama Nabi. Dalam tujuan jangka pendek misalnya, Perjanjian Hudaibiyah dapat menghentikan sikap permusuhan antara Makkah dan Madinah dan umat Islam dapat menjalankan ibaada umrah. Sejalan dengan pemikiran di atas, Watt mengatakan peristiwa di Hudaibiyah menunjukkan bahwa Muhammad tidak lama lagi akan bergandengan tangan dengan kaum Quraisy Makkah dalam memperjuangkan kejujuran dan kebenaran, dengan lebih dulu memancing mereka masuk Islam. Dengan demikian, menurutnya, Muhammad mempunyai tujuan tertentu yang lebih jauh dibalik itu. Mungkin sekali Nabi berfikir, bahwa masyarakat politik Islam yang baru itu memerlukan adanya kemampuan berorganisasi dan administrasi. Kali ini, Nabi berharap bertambahnya penduduk Makkah yang memeluk Islam sekaligus bertambah pula penduduk masyarakat politik Islam Madinah. Watt menambahkan, Perjanjian Hudaibiyah dinilai sebagai strategi Nabi jangka panjang.[104] Jadi, perjanjian damai antara umat Islam dengan kaum Quraisy Makkah sangat prospektif bagi Islam baik sebagai agama maupun politik. Pandangan ini berdasarkan atas Makkah dan suku Quraisy keduanya merupakan potensi yang sangat besar yang dapat dimanfaatkan untuk mewujudkan Islam sebagai agama universal dan mengembangkan administrasi dan organisasi politik bagi "negara" Madinah. Sebagai strategi jangka panjang Nabi, Perjanjian Hudaibiyah akan memperlihatkan efektivitasnya dalam mewarnai perjalanan sejarah Islam dan umat Islam nanti setelah terjadinya peristiwa perjanjian itu sendiri.

---

[103] *Op. cit,* hlm 184

[104] Watt, *op. cit.,* hlm. 186

BAB VI

DAMPAK-DAMPAK PENDIDIKAN NILAI POLITIK HUDAIBIYAH

A. Dampak Pendidikan Nilai Politik Hudaibiyah terhadap Islam sebagai Agama

Pasca Perjanjian Hudaibiyah, di Semenanjung Arabia bagian selatan, benar-benar tercipta suasana damai yang memungkinkan bagi umat Islam untuk meningkatkan aktivitas kehidupan keagamaan dan penyebaran agama Islam. Dengan adanya perjanjian ini, tercipta beberapa peluang untuk mempropagandakan Islam dan menyebarkan agama Islam kepada seluruh bangsa Arab. Kebebasan umat Islam untuk keluar-masuk kota Makkah --sebagai pengamalan dari pasal 10-- karena alasan berdagang misalnya, telah menjadi momentum yang sangat efektif untuk mempengaruhi keyakinan masyarakat Makkah dan mengajak mereka memeluk agama Islam. Peristiwa larinya Abu Basir dan 70 orang dari Makkah setelah menyatakan diri mereka masuk Islam dan hendak bergabung dengan Nabi di Madinah, dan peristiwa hijrahnya Ummi Kulsum ke Madinah[1] merupakan indikasi konkret dari hasil penyebaran Islam di Makkah pasca perjanjian.

Peristiwa yang disebutkan pertama telah menimbulkan persoalan baru bagi Quraisy. Sebagaimana dijelaskan oleh Al-Tabari bahwa Abu Basyir dan 70 orang lainnya setelah ditolak Nabi untuk bergabung dengan beliau karena alasan beliau masih terikat perjanjian (lihat pasal 2), mereka mendirikan kemah di 'Ais --daerah yang biasa dilalui oleh kafilah Makkah yang menuju ke Syam. Di tempat inilah, mereka dapat melampiaskan kebenciannya kepada kaum Quraisy dengan cara

[1] al-Thabari, *op. cit.,* hlm. 205-6

membunuh dan menjarah setiap kafilah Makkah yang melalui jalur itu. Peristiwa itu selanjutnya memaksa Quraisy untuk meminta kepada Nabi agar setiap orang Makkah dilindungi dan sekaligus menghapus pasal 2 itu.[2] Peristiwa itu membuktikan atas kebenaran pandangan Nabi yang jauh dan tepat dalam bidang politik. Dengan dihapusnya pasal 2 itu berarti semakin terbuka lebar bagi masyarakat Makkah untuk memeluk Islam.

Peluang lain untuk menyebarkan Islam di Makkah dan mungkin juga untuk masyarakat Arab secara keseluruhan adalah pelaksanaan ibadah umrah qada' pada tahun ke-7 H. Ibnu Hisyam menjelaskan -- Sebagai pelaksanaan pasal 3, Perjanjian Hudaibiyah-- pada bulan Zul-qa'dah tahun itu, Nabi bersama-sama umat Islam menjalankan ibadah umrah qada' selama tiga hari.[3] Para sejarawan Islam klasik tidak menjelaskan berapa jumlah umat Islam yang ikut Nabi pada saat itu. Sedangkan sejarawan Islam yang belakangan, seperti Watt[4] dan Ja'far Subhan[5] berpendapat bahwa umat Islam yang ikut Nabi pada saat itu berjumlah 2.000. Jumlah ini dinilai wajar karena waktu satu tahun pada masa damai memungkinkan bagi Nabi untuk menambah pengikutnya dari 1.400 orang di tahun ke-6 H. menjadi 2.000 orang di tahun ke-7 H.

Selama tiga hari di Makkah, Nabi dan umat Islam dapat menjalankan ibadah umrah qada' dengan aman dan sempurna karena pada saat itu -- sesuai dengan isi perjanjian -- kaum Quraisy keluar dari Makkah. Di hadapan sebagian masyarakat Makkah, Nabi dan umat Islam dapat mendemontrasikan keagungan dan kebesaran Allah, kebenaran serta ketingggian nilai-nilai dan prinsip-prinsip ajaran Islam. Secara khusus al-Faruqi menggambarkan bagaimana ibadah ritual-spritual ini sangat memberikan perngaruh kepada jiwa keagamaan kaum Quraisy saat mereka mendengar dan menyaksikan

---

[2] *Ibid.*

[3] *Op. cit.,* hlm. 424

[4] *Op. cit.,* hlm. 200

[5] *Op. cit.,* hlm. 536

umat Islam mengagungkan *asma'* Allah dan mengangungkan Ka'bah. Menurutnya, Ketika Nabi dan umat Islam yang sedang berpakaian *Ihram* memasuki Makkah dan mengucapkan *Labbayka Allahumma Labbayka* (Kusambut panggilan-Mu Ya Allah) menimbulkan decak kagum semua orang Arab yang menyaksikan umat Islam. Kalimat itu menimbulkan rasa hormat kaum Quraisy terhadap mereka dan rasa ta'jub terhadap agama mereka, Islam. Ketika *thawaf*, Nabi pun mengajarkan umat Islam untuk melantunkan kalimat *Thayyibah*; *Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, Allah Maha Besar*. Pengakuan yang tulus ini mempengaruhi jiwa dan menarik simpatik musuh. Nada keingkaran Quraisy terhadap Islam telah menerbitkan rasa simpati dalam hati mereka. Semua ini menjadikan Islam tidak dapat ditolak sekurang-kurangnya oleh dua tokoh besar Makkah, Khalid bin Walid dan 'Amr ibn 'Ash mereka meninggalkan orang-orang Makkah menuju ke Madinah untuk masuk agama Islam.[6] Menurut Watt, perlaksanaan umrah qada' sangat berkesan atas sebagian masyarakat Makkah yang menyaksikan bukti kekuatan Islam yang kian bertambah besar. Kondisi inilah yang memberikan kontribusi besar kepada masuk Islamnya Khalid bin Walid, 'Amr bin 'Ash, dan 'Utsman bin Thalhah yang terjadi 3 bulan setelah umrah. Keterangan Watt ini mempunyai titik lemah, yakni ada kesan bahwa ketiga tokoh Quraisy tersebut masuk Islam karena terkesima dengan besarnya jumlah pemeluk agama Islam, bukan karena hati mereka telah mengakui kebenaran Islam yang dibawa oleh Nabi. Padahal pengakuan Khalid sendiri menurut Haykal, dia masuk Islam karena kebenaran yang dibawa oleh Islam sangat jelas.[7] Jadi, dapat ditegaskan bahwa ketiga tokoh Quraisy di atas masuk Islam karena mereka telah mengakui akan kebenaran ajaran-ajaran Islam. Mereka, terutama Khalid dan 'Amr bin 'Ash telah tercatat dalam perjalanan sejarah Islam termasuk di antara panglima-panglima perang yang tak tertandingi dalam

---

[6] al-Faruqi*, op. cit*, hlm. 145

[7] *Op. cit.,* hlm. 439

mengadakan perluasan daerah Islam sampai keluar daerah dari Jazirah Arabia. Orang yang disebutkan pertama misalnya, dapat menguasai *al-Hirah* (Irak) dan Syiria. Sementara 'Amr bin 'Ash juga pernah melumpuhkan Syiria dan Mesir bahkan pernah menjabat gubenur di Mesir pada masa Khalifah 'Umar.[8] Serentetan sejarah ini sekali lagi telah memperlihatkan akan ketajaman nilai humanisme Nabi yang tertuang dalam Perjanjian Hudaibiyah. Dengan merangkul dan memberikan peran kepada tokoh-tokoh Quraisy, Nabi dapat memperluas pengaruhnya dan menyebarkan Islam sampai keluar Jazirah Arabia.

Hari ketiga di Makkah dimanfaatkan oleh Nabi dan para pengikutnya untuk mempengaruhi dan mengajak masuk Islam orang Makkah yang masih ada di dalam kota.[9] Bahkan menurut Ibnu Katsir, Nabi sempat mempersunting Maimunah binti al-Harits di luar Makkah dan menjadikan al-'Abbas bin 'Abd al-Muthalib sebagai walinya.[10] Selain umrah sendiri, kedua langkah yang dilakukan oleh Nabi itu sangat efektif untuk menanamkan pengaruh keagamaannya terhadap Quraisy.

Dengan tidak adanya ancaman dari Quraisy dan banyaknya peluang bagi Nabi dan umat Islam untuk mempropagandakan dan menyebarkan agama Islam -- sebagai dampak konkret dari Perjanjian Hudaibiyah -- orang-orang Arab berduyun datang ke Madinah dan menyatakan diri masuk Islam.[11] Pernyataan ini dapat dibuktikan lewat perbandingan jumlah umat Islam sebelum dan sesudah peristiwa politik Hudaibiyah. Sebelum peristiwa politik Hudaibiyah, jumlah umat Islam hanya pencapai 1.400 orang. Jumlah ini mengacu pada peristiwa politik Hudaibiyah atau ekspedisi Nabi ke Makkah, pada

---

[8]Harun Nasution, *Islam* Ditinjau dari Berbagai Aspek (Jakarta: UI Press, 1985) jilid I, hlm.57-8

[9]Haykal, *op. cit.,* hlm. 400-1

[10]*Op. cit.,* hlm. 233; Ibrahim al-Ibyari, *Muhammad Nabi al-Birri* (Kairo: Dar al-Syu'ab, tt) hlm. 105

[11]Ahmad Syalabi, *op., cit*. hlm. 189

saat itu, Nabi ditemani oleh umat Islam dengan jumlah yang sama. Dua tahun setelah peristiwa politik Hudaibiyah, jumlah pemeluk Islam naik secara drastis, yakni mencapai 10.000 orang. Jumlah ini mengacu pada peristiwa pembebasan kota Makkah yang terjadi pada tahun ke delapan Hijriyah. Pada saat itu, Nabi Muhammad memasuki kota Makkah bersama-sama kabilah-kabilah Arab yang telah memeluk Islam. Menurut Ibnu Ishaq, bahwa kabilah-kabilah yang mengikuti Nabi pada waktu itu adalah Bani Salim, Bani Ghaffar, Bani Muzayyanah, Bani Tamim, Bani Qays dan Bani Asad serta para Sahabat Anshar dan Muhajirin.[12] Berdasar data-data sejarah di atas, Ja'far Subhani menyataknan, "Sebelum Perjanjian Hudaibiyah banyak orang tidak bergabung dengan umat Islam lantaran takut kepada Quraisy. Mereka berani masuk Islam secara terang-terangan setelah kaum Quraisy secara formal mengakui eksistensi Islam dan membiarkan suku-suku Arab bergabung dengan mereka".[13]

Jumlah pemeluk Islam yang disebutkan pertama merupakan hasil dari kegiatan dakwah *Rasul Allah* selama enam belas tahun. Jika dibandingkan dengan jumlah pemeluk Islam pasca peristiwa politik Hudaibiyah, hasil gerakan dakwah sebelum perjanjian itu dapat dikatakan sangat lamban. Hal ini terjadi diakibatkan oleh banyak dan besarnya gangguan dan ancaman, terutama dari pihak Quarisy, terhadap gerakan dakwah *Rasul Allah*. Tegasnya, Perjanjian Hudaibiyah menjadi alat peredam gerakan teror Quraisy yang selama ini dilakukan terhadap gerakan dakwah Nabi dan umat Islam. Sebagai alat peredam gerakan teror Quraisy, Perjanjian Hudaibiyah pada saat yang sama memberikan sekempatan dan peluang yang banyak bagi umat Islam dalam mengembangkan Islam sebagai agama, dalam waktu yang sangat singkat, orang-orang Arab berbondong-bondong

[12]Dikutib dari Ibn Katsir, *op. cit.,* juz III, hlm. 308

[13]*Op. cit.,* hlm. 476

masuk Islam. Peristiwa ini diabadikan oleh Allah dalam Al-Qur'an: 48/1-3 [14]

إنا فتحنا لك فتحا مبينا. ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما. وينصرك الله نصرا عزيزا.

Artinya: (1) Sesungguhnya kami telah memberikan kepadamu kemenangan yang nyata. (2) Supaya Allah memberikan ampunan kepadamu terhadap dosamu yang telah lalu dan yang akan datang serta menyempurnakan nikmat-Nya atasmu dan pemimpin kamu kepada jalan yang lurus. (3) Dan supaya Allah menolongmu dengan pertolongan yang kuat (banyak)

Jika penyebaran agama Islam di Jazirah Arabia dilakukan oleh Nabi dan umat Islam secara non formal, penyebaran Islam di luar Jazirah Arabia --setelah peristiwa politik Hudaibiyah-- banyak dilakukan oleh Nabi secara formal. Bentuk atau cara kedua ini dilakukan oleh Nabi karena yang menjadi sasaran dakwah Islam yang disebutkan terakhir itu adalah raja, kaisar, pangeran dan para bangsawan imperium Romawi dan Persia. Nabi melakukan cara dakwah yang berbeda ini tidak berarti bahwa Nabi mengakui adanya strata sosial dan mengkultuskan kelompok tertentu. Nabi sadar bahwa Islam itu agama yang lahir Hijaz, daerah yang tertinggal dari kemajuan yang telah diperoleh oleh Romawi dan Persia. Maka untuk menjaga keagungan dan kehormatan Islam dan Nabi sendiri sebagai *Rasul-Allah* di hadapan mereka, cara yang dilakukan harus formal dengan tetap mengutamakan essensi dakwah itu sendiri.

[14]Menurut Anas bin Malik, ayat ini turun ketika Nabi dan para pengikutnya dalam perjalanan pulang ke Madinah setelah *Perjanjian Hudaibiyah* (Abu Ja'far al-Tabari, *Jami' al-Bayan,* Kairo, Dar al-Fikr, t.t., juz XXV, hlm. 69; Pendapat diperkuat oleh Ibn Katsir, ia mengatakan bahwa ayat tersebut pada bulan Zulqa'dah, ketika Nabi pulang dari Hudaibiyah (Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adhim*, Bairut, 'alam al-Kutub, 1985) juz IV, hlm. 182. Senada dengan pendapat ini, Jalal al-Din al-Suyuthi mengatakan bahwa ayat ini turun ketika Rasulullah pulang dari peristiwa Hudaibiyah. Pada saat itu, banyak Sahabat Nabi yang merasa kecewa dengan peristiwa yang terjadi selama di Hudaibiyah. (Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Dar al-Mantsur fi al-Tafsir al-Ma'tsur*, Dar al-Fikr, juz VII, hlm. 508; Sedangkan Imam Fakhru al-Razi berpendapat bahwa ayat tersebut berkaitan dengan pembebasan kota Makkah (Fakhru al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir,* Thahran, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, juz XXVII, hlm. 77.

Sebagaimana dikatakan oleh Ja'far Subhani bahwa pada tahun 628 M. kekuatan dunia berada ditangan dua imperium: Persia dan Romawi. Wilayah Timur diperintah imperium Persia. Irak, Yaman, dan bagian Asia Kecil merupakan daerah satelit dan jajahan Persia. Sedangkan negara romawi terbagi ke dalam dua blok (barat dan timur). Imperium Barat runtuh pada tahun 476 M. di tangan Barbar dari Eropa Utara. Namun, imperium Romawi Timur, yang beribu kota Konstatinopel, juga menguasai Suria dan Mesir. Sementara Semenanjung Arabia --yang berada di tengah-tengah kedua negara adidaya tersebut-- kurang diminati untuk dijadikan sebagai negara jajahan oleh kedua negara itu karena daerahnya yang tandus dan kering. Di samping itu, gengsi, tirani, dan saling perang juga merintangi mereka untuk melakukan revolusi dan perubahan politik di kawasan ini.[15]

Namun, sesudah peristiwa politik Hudaibiyah --sekitar akhir tahun ke-6--, kedua negara tersebut menjadi sasaran dakwah Risalah Islam. Suasana damai di semenanjung Arabia dimanfaatkan oleh Nabi untuk mewujudkan misi agama, yakni Islam sebagai agama universal. Ke Heraklius, kaisar Romawi di Konstatinopel, Nabi telah mengutus Dihiah bin al-Khalifah. Duta Islam ini telah diterima dengan hormat olehnya dan Nabi pun mendapatkan hadiah darinya. Ke Kusra Harmaz, raja Persia di Iran, Nabi mengirim 'Abdullah bin Huzafah. Utusan ini kembali ke Madinah tanpa membawa hasil. Namun, Bazan penguasa Yaman --juga sebagai bawahan Kusra Harmaz-- dan para pengikutnya di tahun ke-7 H. menyatakan diri masuk Islam setelah matinya Kusra Harmuz. Ke Maqauqis, penguasa Mesir, Nabi mengirim Hatib bin Abi Balta'ah. Penguasa Mesir itu secara diam telah mengakui kebenaran ke-*Rasul*-an Muhammad. Ke al-Harits bin Abi Syamir, penguasa Ghassan , Nabi mengutus Syuja' bin Wahab. Kecuali pemimpinya, Syuja', seluruh rombongan delelasi Nabi Ghassan ini telah dibunuh secara biadap oleh penguasa daerah itu. Ke

[15]Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 485

Hauzah bin 'Ali Hanafi, Penguasa Yamamah, Nabi mengutus Salit bin 'Amar. Walaupun Hauzan tidak mengakui ke-Nabi-an Mauhammad, tetapi semua delegasi yang membawa surat jawabannya ke Madinah itu telah masuk Islam di hadapan Nabi. Ke Negus, penguasa Etopia, Nabi mengutus 'Amr bin Umayah, duta Nabi dinilai sangat berhasil setalah Negus masuk Islam dan siap menyebarkan Risalah Nabi ke rakyatnya.[16] Selain tersebut di atas, masih banyak duta Islam yang telah dikirim oleh Nabi ke berbagai daerah termasuk ke daratan cina misalnya, sebagaimana yang telah dijelaskan di bab III, bahwa pada tahun 628 M. Nabi telah mengirim duta istimewanya ke Tiongkok Cina. Walaupun nama duta itu -- antara Wahab bin Ali Khabsyah dan Sa'ad bin Abi Waqqash --masih diperdebatkan oleh Charles Reginald Haines dan Philip K. Hitti, tetapi dalam persoalan tahun pengiriman duta ke Cina, Charles Reginald menyatakan pada tahun 628. Pendapat ini didukung oleh Jawaharlal Nehru dalam bukunya "*Glimpses of the World History*". Sementara Hitti tidak menyinggung kapan duta datang ke Cina. Dengan demikian, kemungkinan besar pengiriman duta ke Cina berlangsung pada tahun 628 M.

Berbeda dengan sejarawan Islam kebanyakan, Watt mengatakan bahwa pengiriman duta-duta Islam ke berbagai daerah itu tidak semuanya terjadi setelah Peristiwa politik Hudaibiyah, tetapi sebagian dari mereka telah berangkat beberapa bulan setelah Perjanjian Hudaibiyah.[17] Namun, sayangnya, pendapat Watt ini tidak disertai dengan data, sehingga sulit pernyataannya itu diterima.

Duta-duta Islam yang telah disebutkan di atas membawa surat resmi Nabi berisi pemberitahuan tentang kebenaran Islam dan ke-*Rasul*-an Nabi Muhammad, juga mengajak para raja berikut rakyatnya

---

[16]Ibnu Katsir, *op. cit.,* hlm. 263-272; al-Tabari, *op. cit.,* hlm. 644; Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 496-8

[17]*Op. cit.,* hlm. 194

untuk memeluk agama Islam.[18] Namun, Jika mereka menolak atas ajakan Nabi itu, Nabi pun tetap mengajak mereka untuk mengadakan hubungan damai dengan negara Madinah. Pengiriman sejumlah duta-duta Islam oleh Nabi itu telah menunjukkan bahwa Perjanjian Hudaibiyah --sebagai suatu bentuk perjanjian yang memuat pemikiran Nabi yang berwawasan ke depan-- mempunyai peranan yang sangat penting dalam mewujudkan Islam sebagai agama universal. Pernyataan ini dibukung oleh Thomas Arnold dan Noeldecke yang menyatakan, "... surat-surat itu membuktikan seterang-terangnya akan universalnya seruan agama Islam untuk segenap manusia di seluruh dunia, yang berulang-ulang disebutkan di dalam Al-Qur'an."[19] Hanya dalam waktu dua tahun, setelah Perjanjian Hudaibiyah, Islam sebagai agama baru telah dikenal oleh masyarakat Arab, dua negara adidaya: Romawi dan Persia, dan bahkan masyarakat di daratan Cina. Tidak sedikit di antara mereka yang menyambut dengan positif kehadiran Islam dan menyatakan diri untuk memeluknya walaupun sebagian yang lain masih meragukan atau bahkan mengingkari kebenaran Risalah Islam sekaligus ke-*Rasul*-an Nabi Muhammad karena alasan agama atau politik, seperti penguasa Ghassan. Di samping itu, usaha-usaha dakwah Nabi di atas juga telah membakarhanguskan pendapat Sir William Muir, seorang otientalis kenamaan Inggris, yang menyatakan, "Universalitas Risalah Muhammad lahir kemudian. Sejak ke-Nabi-an hingga kematiaanya, Muhammad hanya mengajak orang-orang Arab memeluk Islam, dan ia tidak mengenal tempat lain kecuali Arabia.[20] Pendapat orientalis ini tidak saja mengandung banyak kelemahan, tetepi lebih dari itu, pendapat itu telah menunjukkan bahwa dia tidak banyak tahu tentang sejarah hidup Nabi.

Melihat kenyataan-kenyataan di atas, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Perjanjian Hudaibiyah --sebagai salah satu pemikiran

---

[18]Ibnu, Katsir, *loc. cit.*; lihat Khlid Sayyid 'Alî, *Rasail al-Nabi ila al-Muluk wa al-Umara' wa al-Qabâil* (Kuwait: *Maktabah Dar al-Turts*, tt)

[19]Dikutip dari Zainal Abidin Ahmad, *op. cit.,* hlm. 198

[20]Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 482

Nabi Muhammad yang berwawasan ke depan-- tidak saja dapat menciptakan banyak peluang untuk melakukan aktivitas dakwah, melahirkan pengakuan masyarakt Arabia, terutama kaum Quraisy sebagai musuh berat Islam, terhadap kebenaran prinsip-prinsip ajaran Islam berikut ke-*Rasul*-an Muhammad, tetapi lebih dari itu, agama yang dibawa Nabi Muhammad itu telah membumi di Semenanjung Arabia dan semakin menampakkan dirinya sebagai agama universal.

B. Dampak Pendidikan Nilai Politik Hudaibiyah terhadap Islam sebagai politik

*1. Pengakuan Kaum Quraisy Terhadap Eksistensi M*asyarakat Islam Madinah *Dan Hancurnya Suku Yahudi Khaibar*

Sebelum Perjanjian Hudaibiyah, Nabi dan umat Islam selalu dipandang sebagai pengacau dan pemberontak oleh kaum Quraisy. Sebagai akibat dari penilain kaum Quraisy atau bahkan hampir sebagian besar bangsa Arab, Nabi dan umat Islam selalu mendapat perlakuan yang kurang manusiawi, dihina dan didiskriminasikan oleh kaum paganisme itu. Namun, keadaan dan posisi Nabi dan umat Islam di hadapan mereka cepat berubah setelah kaum Quraisy bersedia mengadakan ikatan perjanjian damai dengan Nabi. Secara politik, kesediaan dan keterlibatan mereka untuk dan dalam perjanjian damai dengan Nabi itu dinilai sebagai sebuah simbol bahwa kaum Quraisy telah mengakui eksistensi masyarakat Islam Madinah, sebagai bagian dari masyarakat Arab, dan sekaligus menempatkan Nabi sebagai pemimpin Mereka. Tentu pengakuan Quraisy itu besar artinya dan mempunyai *positive side effect* bagi kehidupan Nabi dan para pengikutnya, seperti kebebasan beragama dan persamaan hak. Sejalan pernyataan ini, Husain Haykal secara tegas menyatakan bahwa Perjanjian Hudaibiyah Ini merupakan bentuk pengakuan formal pertama kali pihak Quraisy terhadap Muhammad, bukan sebagai pemberontak terhadap mereka, melainkan sebagai orang yang tegak

sama tinggi dan duduk sama rendah.[21] Hal yang sama juga diakui oleh al-Faruqi. Menurutnya, untuk pertama kalinya, umat Islam Madinah tidak lagi dilihat oleh orang Makkah dan sekutu-sekutunya sebagai pemberontak, tetapi sebagai bangsa yang memiliki yang hak yang sama, duduk sejajar dengan bangsa Arab lainnya, dan mempunyai entitas politik yang terkemuka seperti Quraisy Makkah.[22] Berarti setelah Perjanjian Hudaibiyah, umat Islam Madinah telah diakui sebagai bagian dari bangsa Arab sekaligus memperoleh hak-hak hidup yang bersifat dasari yang sudah lama mereka damba-dambakan. Di samping itu, *equality* dan kebebasan beragama yang telah diperoleh oleh Nabi di atas menjadi faktor-faktor yang dapat memperbesar pengaruhnya dan memperkokoh posisinya sebagai pemimpin agama dan politik masyarakat Islam Madinah. Hal ini pun diakui oleh Watt. Menurutnya, Sebagai buah dari perjanjian dengan Makkah, Nabi dan umat Islam mendapat posisi yang terhormat di mata masyarakat Arab. Yang penting lagi, sejak berakhirnya perang dengan Makkah, Nabi telah memperoleh kekebasan yang lebih luas untuk mengembangkan pengaruh agama dan organisasi politiknya yang telah dibangun.[23] Memang tidak dapat dibantah bahwa Perjanjian Hudaibiyah telah melahirkan pengakuan kaum Penganut paganisme Arab, terutama kaum Quraisy, terhadap eksistensi umat Islam. Pada saat yang sama, Nabi dan umat Islam telah memperoleh persamaan hak dan kebebasan untuk mengembangsayapkan pengaruhnya yang berujung pada posisi Nabi yang semakin kokoh. Namun, perlu dicatat bahwa pengakuan dan kebebasan yang diraih oleh Nabi dan umat Islam beberapa hari setelah Perjanjian Hudaibiyah hanya berlaku di semenanjung bagian selatan. Sementara di semenanjung bagian utara tidak demikian. Di wilayah ini, umat Islam masih merasa terancam oleh keberadaan orang-orang Yahudi Khaibar. Oleh karena itu, Nabi perlu mewujudkan suasana damai di walayah ini. Jadi, dengan adanya

[21]Husain Kaykal, *loc. cit.*

[22]*Op. cit.* hlm. 144

[23]*Op. cit.,* hlm 187

Perjanjian Hudaibiyah menurutIsmailal-Faruqi, umat Islam didorong untuk meluaskan wilayahnya di sebelah utara.[24]

Adapun yang menjadi alasan Nabi dan umat Islam untuk bergerak ke utara adalah keberadaan suku Khaibar di bagian utara masih menjadi ancaman bagi umat Islam. Daerah bagian utara ini merupakan sarang orang-orang Yahudi Khaibar --musuh besar Islam-- untuk mengganggu dan menyerang masyarakat Islam Madinah. Apalagi Orang-orang Yahudi yang telah dievakuasi dari Madinah bergabung dengan mereka untuk membangun kekuatan militer yang besar dalam rangka menyerang umat Islam Madinah. Dibandingkan dengan suku-suku Yahudi lainnya, Suku Khaibar tergolong suku yang sangat kaya. Pengaruh mereka sampai di luar Arabia, bahkan suku ini juga mengadakan aliansi tidak tetap dengan Romawi dan Persia. Mereka juga unggul dalam banyak hal atas umat Islam Madinah (*They had everything in the favour - men, money, power, and experience in war*).[25] Keunggulan mereka dalam banyak hal itu menyebabkan diri mereka sombong dan selalu menghina Nabi dan umat Islam. Bahkan lebih dari itu, mereka mempunyai ambisi untuk menghancurkan umat Islam dengan cara menghasut masyarakat Arab untuk menyerang mereka.[26] Dalam kondisi seperti itu, mereka mustahil akan menerima tawaran damai Nabi sehingga bagi Nabi sendiri, tidak ada jalan lain untuk menghentikan sikap dan ulah mereka yang sangat merugikan dakwah Islam itu kecuali dengan kekuatan militer.

Menurut Ibnu Katsir, Nabi dan umat Islam yang berjumlah 1.600 menyerang suku Khaibar 15 atau 20 hari setelah pulang dari Hudaibiyah.[27] Ada dua dasar pemikiran strategis mengapa Nabi mengadakan serangan yang mendadak ke Khaibar. Pertama, setelah Perjanjian Hudaibiyah, Quraisy --sebagai sekutu utama suku Khaibar-

---

[24]Isma'il al-Faruqi, *op. cit.,* hlm. 219

[25]Tahia Isma'il, *The Life of Muhammad his life based on the earliest sources* (London: Taha Publishers Ltd., tt) hlm. 174-5

[26]Ja'far Subahi, *op. cit.,* hlm. 505

[27]*Op. cit.,* hlm. 183

- tidak dapat lagi membantu dalam bentuk apa pun kepada suku Khaibar karena mereka sudah terikat perjanjian damai selama 10 tahun dengan Nabi. Dengan demikian, pasca Perjanjian Hudaibiyah kekuatan militer suku Yahudi telah berkurang. Kedua, serangan cepat ini tidak lagi memberi kesempatan kepada suku Khaibar untuk meminta bantuan kepada Romawi atau Persia. Karena, jika mereka mendapat kesempatan untuk menerima bantuan dari salah satu negara adidaya itu, tidak saja kekuatan militer Yahudi Khaibar itu bertambah kuat yang akan berakibat kekalahan bagi umat Islam, tetepi yang jauh lebih penting adalah rencana Nabi selanjutnya, yakni memperluas pengaruhnya dan mengembangkan Islam di luar Jazirah Arab menjadi terancam atau bahkan gagal.

Ternyata, serangan cepat Nabi ke Khaibar membuahkan hasil yang memuaskah. Suku Khaibar dapat dikalahkan dan kekuatan militer mereka dilumpuhkan secara total.[28] Dengan kalahnya Yahudi Khaibar dan lumpuhnya kekuatan militer mereka berarti suasana damai dapat terwujud di semenanjung Arabia bagian Utara. Menurut Watt,[29] Kalahnya Khairbar ini berarti berakhir pengaruh politik Yahudi Khaibar. Mereka sekarang secara politik dan ekonomi harus tunduk kepada Madinah. Sebagai konsekuensinya, mereka harus memberikan separuh hasilnya kepada para pemilik Muslim. Kebijakan Nabi ini menurutnya, merupakan asas yang baru deperkenalkan, yang menjadi salah satu landasan bagi kerajaan Islam yang akan datang.

Walaupun secara militer suku Yahudi Khaibar telah dikalahkan oleh umat Islam, tetapi kelicikan mereka terhadap muslimin Madinah belum tentu sirna, dan hati mereka pun belum tentu terketuk untuk menerima ajaran Islam dan mengakui ke-*Râsul*-an Muhammad, bahkan mungkin pasca perang Khaibar, melahirkan ketidaktentraman dan ketakutan dikalangan masyarakat Yahudi Khaibar terhadap umat Islam sebagai akibat kalah perang. Jadi, Mungkin bagi Nabi, dalam

---

[28] *Ibid.*, hlm. 191

[29] *Op. cit.,* hlm. 190

dimensi politik, kemenangan umat Islam atas Khaibar sangat positif dan menguntungkan, tetapi dalam dimensi dakwah, kemenangan melalui kekuatan militer itu kurang menguntungkan dalam konteks hubungan umat Islam dan umat Yahudi Khaibar. Atas dasar pertimbangan ini, sebagaimana di katakan Ibnu Katsir[30] Nabi Muhammad mengawini Shafiyah binti Hayyi, seorang janda dari Bani al-Nazir yang sudah masuk Islam. Dengan perkawinan ini, Nabi berharap orang-orang Yahudi dapat mengakui ke-*Râsul*-an Nabi Muhamad, atau minimal dapat membangun opini di kalangan orang-orang Yahudi bahwa antara umat Islam dan mereka tidak ada permusuhan lagi sehingga tercipta suasana damai dan tentram dalam yang sesungguhnya pada diri mereka masing-masing. Pada ujungnya, perdamaian yang lebih luas di Semenanjung bagian utara menjadi kenyataan.

Dengan demikian, dua bulan setelah Perjanjian Hubaibiyah Semenanjung Arabia baik bagian selatan maupun utara sudah terwujud suasana damai yang tidak hanya dapat dirasakan oleh umat Islam, tetapi juga oleh sebagian besar penduduk Semenanjung sendiri. Kini, tidak ada lagi ancaman bagi umat Islam untuk melancarkan gerakan dakwah, baik ke arah selatan, maupun ke arah utara. Pada saat yang sama, posisi Nabi semakin kokoh. Tentu kondisi ini memberi peluang yang lebih besar bagi Nabi untuk melakukan rencana-rencana beliau selanjutnya dalam rangka memperluas pengaruh agama dan politiknya.

2. *Pengiriman Utusan-Utusan Islam ke Wilayah-Wilayah di Luar Jazirah Arabia*

Posisi Nabi yang kian kokoh mendorong dirinya untuk lebih berani dan tegas dalam memperluas pengaruh agama dan politiknya diluar Jazirah Arabia. Pernyataan ini didukung oleh pendapat Mahmudunnasir. Ia mengakatan bahwa setelah Perjanjian

[30] *Op. cit.,* hlm. 197

Hudaibiyah, Nabi merasa kedudukannya semakin kokoh. Beliau mengirim duta-duta ke berbagai kerajaan tetangga.[31] Sebagaimana dijelaskan pada anak sub bab sebelumnya (dampak dalam dimensi agama) Nabi mengirim duta-duta Istimewanya ke berbagai wilayah-wilayah yang dikuasai Romawi, Persia, dan bahkan Cina, untuk menyampaikan surat-surat beliau.

Duta-duta Istimewa Nabi Muhammad itu di samping membawa misi agama, juga misi politik. Seperti yang diungkapkan oleh Martin Lings, setelah Perjanjian Hudaibiyah, Nabi mengutus para pengikutnya untuk menyebarkan Risalah Islam dan mengajak mereka (para penguasa) untuk mengadakan alliansi. Utusan-utusan Nabi itu membawa misi agama dan politik Nabi, jika dibandingkan dengan apa yang diraih dalam misi agama, keuntungannya dalam misi politik sangat kecil.[32] Misi agama yang dibawa oleh mereka adalah pemberitahuan tentang kebenaran ajaran Islam berikut ke-*Râsul*-an Muhammad dan mengajak para penguasa wilayah-wilayah itu untuk masuk Islam yang berakhir pada terwujudnya Islam sebagai agama universal. Sementara secara politik, tindakan Nabi itu juga mempunyai dampak politik yang tidak kecil. Karena pengakuan mereka terhadap kebenaran prinsip-prinsip ajaran Islam, berarti pada saat itu juga, mereka mengakui ke-*Râsul*-an dan kepemimpinan Muhammad. Ternyata tidak sedikit di antara mereka yang mendapat surat dari Nabi itu mengakui kebenaran Islam dan bahkan ada juga di antara mereka yang masuk Islam. Dapat dipastikan mereka yang mengakui atau bahkan menerima ajaran Islam itu akan menempatkan Nabi pada posisi yang sejajar dengan mereka atau bahkan diatasnya walaupun mereka itu raja.

Sedang misi politiknya adalah mewujudkan perdamaian di luar Jazirah Arabia dengan cara mengajak mereka mengadakan hubungan damai. Hal ini diakui oleh al-Faruqi. Menurutnya, satu lagi akibat

---

[31]Mahmudunnasir, *op. cit.,* hlm. 104

[32]Marting Lings, *Muhammad his life based on the earliest Sources* (Cambrigde: The Islamic Texts Society, tt) hlm. 290

Perjanjian Hudaibiyah, Nabi Muhammad dapat mengirimkan delegasinya kepada raja-raja di seluruh tanah Arab mengajak mereka memeluk agama Islam. Jika mereka enggan mengikuti atau tidak menerima ajaran yang ditawarkan oleh delegasi Islam tersebut, mereka pun tetap diajak mengikuti *Pax Islamica,* yaitu susunan keamanan antarbangsa, dengan tetap memperhatikan kebebasan mengembangkan ide dan kebebasan usaha saling mempengaruhi manusia untuk meyakini kebenaran dan pada saat yang sama memelihara kekuatan bidang politik, ekonomi, sosial budaya dan tentara.[33] Bahkan Watt menambahkan bahwa Nabi bersikap tegas dalam menekan adanya pengakuan kebenaran Islam dan kesiapan untuk mematuhi *Rasul Allah* sebagai syarat bersekutu dengannya.[34] Pernyataan ini dianggap benar jika yang dimaksudkan itu hubungan damai Nabi dengan suku atau golongan tertentu yang kalah perang dengan umat Islam dan atau mereka hidup di wilayah pemerintahan Islam, seperti suku Khaibar atau suku Yahudi lainnya. Namun, jika diarahkan kepada pengiriman utusan-utusan Islam ke luar Jazirah Arabia, pernyataan itu sulit untuk dibenarkan karena pada saat itu, posisi Nabi tidak sekokoh pemimpin-pemimpin Romawi dan Persia.

Namun, yang penting untuk ditegaskan di sini adalah bahwa kebijaksanaan Nabi Muhammad mengirim utusan-utusan Islam ke beberapa wilayah di luar Jazirah Arabia -- sebagai salah satu buah dari Perjanjian Hudaibiyah -- itu dinilai sebagai suatu bentuk sikap politik luar negeri negara Islam Madinah. Sependapat dengan penilaian ini, Ibrahim Hasan secara tegas menyatakan bahwa setelah tahun 6 H. *RasulAllah* mengirim para sahabatnya ke Romawi, Persia, dan Mesir, berarti beliau sudah meletakkan batu dasar bagi politik luar negeri bagi pemerintahan Nabi.[35] Dengan demikian, kebijaksanaan Nabi

---

[33]*Ibid.,* hlm. 146

[34]Watt, *op. cit.,* hlm. 187-8

[35]Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al*-Islam (Mesir: Maktabat al-Nahdat al-Mishriyah, 1979) jilid II, hlm. 169

Muhammad di atas semakin mendekatkan kepada suatu realitas, yakni terwujudnya perdamaian dunia, sebagai misi politik Islam.

3. Pembebasan Kota Makkah

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa Makkah berikut kaum Quraisy dapat menjadi faktor yang dominan bagi terwujudnya misi agama dan politik Nabi. Maka kecil sekali kemungkinan bagi Nabi untuk tidak berkeingian menguasai Makkah, apalagi Ka'bah sudah menjadi kiblat umat Islam. Oleh karena itu, Perjanjian Hudaibiyah -- sebagai hasil usaha Nabi untuk menjalin hubungan damai dengan kaum Quraisy-- merupakan strategi Nabi untuk menguasai Makkah dan menundukkan mereka. Strategi Nabi lainnya untuk menguasai Makkah dan menundukkan Quraisy adalah melalui jalur perkawinan. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Hisyam, bahwa setelah Perjanjian Hudaibiyah, Nabi Muhammad mengawini Ummi Habibah binti Abu Sufyan, seorang janda yang sudah lama masuk Islam dan termasuk salah satu anggota rombongan umat Islam yang hijrah ke Habsyah. Setelah melakukan umrah qada', Nabi juga mengawini Maimunah binti al-Harits, adik ipar al-'Abbas.[36] Jika dilihat dari sisi Abu Sufyan sebagai ayah Ummi dan al-'Abbas sebagai ipar Maimunah dan kedua orang tersebut adalah dua tokoh Quraisy, maka dapat dipastikan bahwa Nabi mengawini kedua wanita di atas merupakan strategi Nabi untuk menjalin hubungan yang erat dengan keluarga besar pemimpin Makkah tersebut dan pada ujungnya mereka tunduk kepada Nabi. Tidak jauh berbeda dengan penilaian ini Watt mengatakan:

> Muhammad, in accordance with his principle of seeking reconciliation wherever possible, soon made it clear that al-Abbâs need have no qualms bout his attitude. He made the handsome gesture of arrranging to Maimûnah, the sister of the wife of al-'Abbâs. This constituted a firm bond between the two men, for, anlike most of the rest of Macca, the

[36] *Op. cit.,* hlm. 417 dan 426

household for al-'Abbas was one where matrilineal kinship was dominant.[37]

Di samping kedua jenis strategi Nabi di atas, sebenarnya umrah qada' yang dilakukan Nabi dan umat Islam pada tahun ke-7 H. juga mempunyai nilai strategis untuk menundukkan jiwa keras masyarakat Makkah. Hal ini cukup beralasan karena sesuai dengan keyakinan Nabi bahwa jumlah umat Islam yang kian bertambah (2.000 orang) dan cara mereka melaksanakan ibadah umrah, termasuk mengagungkan Ka'bah sangat mengesankan kaum Quraisy yang menyaksikan. Dengan demikian, Nabi tinggal menunggu saat yang tepat untuk menaklukkan dan menguasai Makkah. Selain itu, sebagai penegak hukum, Nabi berpikir untuk menaklukkan Makkah harus mempunyai landasan hukum yang kuat. Prinsip Nabi ini tidak hanya berlaku pada kaum Quraisy, tetapi juga kepada musuh-musuh Islam lainnya.

Nabi Muhammad mengambil keputusan untuk menyerang dan menguasai Makkah setelah Banu Bark, sekutu kaum Quraisy, menyerang Banu Khuza'ah, sekutu umat Islam Madinah karena suku tersebut dinilai telah melanggar pasal-pasal Perjanjian Hudaibiyah,[38] yakni pasal 4,5, dan 6 (lihat hal. 132). Sesuai dengan pasal 6, akibat perbuatan Banu Bark tersebut Perjanjian Hudaibiyah dianggap tidak berlaku lagi. Kini, Nabi sudah mempunyai landasan hukum yang kuat untuk menyerang Makkah. Sebelum menyerang ke Makkah, Abu Sufyan sempat datang ke Madinah untuk menemui Nabi dengan harapan Nabi dapat memperbaharui perjanjian dengan Quraisy.[39] Namun, Usaha Abu Sufyan untuk memperbaharui perjanjian dengan Nabi gagal total. Selama di Madinah, tidak ada jalan lain yang dilalukan oleh Abu Sufyan kecuali menuruti perkataan 'Alî untuk mengumumkan kepada umat Islam Madinah bahwa dirinya siap

---

[37] *Op. cit.,* hlm. 201

[38] Ibnu Katsir, *op. cit.,* hlm. 278-9

[39] *Ibid.;* Abu al-Hasan al-Nadwi, *al-Sirah al-Nabawiyah* (Bairut: Dar al-Syuruq, 1987) hlm. 331

menjamin keamanan di Makkah.[40] Kedatangan tokoh Quraisy ini ke Madinah tidak saja menunjukkan bahwa kaum Quraisy yang menentang Nabi sudah berkurang, tetapi perkataannya itu juga menguntungkan Nabi dan umat Islam.

Pada tanggal 10 bulan Ramadan tahun 8 H., menurut Ibnu Ishâq, Nabi Muhammad bersama 10.000 pasukan infantri dan kafaleri dengan peralatan perang yang lengkap keluar dari Madinah menuju Makkah.[41] Menurut Watt, Nabi sangat merahasiakan ekspedisi ke Makkah.[42] Nabi merahasikan ekspedisinya ke Makkah untuk mencari unsur kejutan yang akan membantu memperoleh keuntungan dan kemenangan dengan korban manusia sekecil mungkin. Nabi mengambil langkah amat hati-hati dalam hal ini, karena Makkah merupakan pusat bangsa Arab yang paling penting dan diharamkan bertempur dalam kota itu, dan beliau hendak menaklukkanya tanpa pertempuran dan pertumpahan darah. Satu-satunya cara yang mungkin dilakukan untuk mencapai tujuan ini ialah dengan memasuki Makkah tanpa diketahui, dan menyergap mereka dalam keadaan tidak siap setelah mendapat perintah dari *RasulAllah*.[43]

Ternyata strategi yang digunakan Nabi untuk membebaskan kota Makkah cukup ampuh untuk meredam keangkuhan dan keberingasan kaum Quraisy. Terbukti Nabi dengan 10.000 pasukannya dapat memasuki kota Makkah tanpa ada perlawanan yang berarti dari kaum Quraisy.[44] Nabi bersama para pengikutnya memasuki kota yang telah menjadi kota suci bagi umat Islam itu sebagai pemenang. Gerakan ini adalah satu dari gerakan Nabi yang paling baik, terencana dan terlaksana secara efektif, terhadap orang Quraisy, dan memberi hasil sangat memuaskan.[45] Ketika memasuki Makkah dan Ka'bah, Nabi

---

[40]*Ibid*., hlm. 780

[41]Dikutip dari *ibid*., hlm. 284

[42]*Op. cit.,* hlm. 204

[43]Afzalur Rahman, *op. cit.,* hlm. 216

[44]Ibnu Katsir, *op. cit.,* hlm. 291

[45]Afzalur Rahman, *op. cit.,* hlm. 204

langsung menghancurkan dan membuang berhala-berhala yang ada di dalam dan di luar Ka'bah dan mengucapkan, "Kebenaran telah datang dan kebatilan telah lenyap".[46] Kemenangan Nabi dalam pembebasan kota Makkah itu merupakan hasil dari akumulasi semua faktor-faktor --yang tidak dibuat dan dibuat oleh Nabi-- yang memang sengaja diarahkan untuk pembabasan kota Makkah. Faktor yang satu tidak dapat dipisahkan dari faktor yang lain.

Faktor-faktor dimaksud dapat disebutkan sebagai berikut. *Pertama*, Islam sebagai agama dan sistem sosial dan politik yang sesuai dengan fitrah manusia mempunyai daya tarik yang tinggi bagi mereka yang mengetahui nilai-nilai ajaran Islam. Setelah Islam didemontrasikan oleh umat Islam di hadapan kaum Quraisy, pada saat umrah qada', mereka tidak dapat lagi mengingkari keagungan dan kebenaran ajaran Islam. Pada akhirnya hati mereka tidak lagi mampu melawan Islam. *Kedua*, kebijakan dan keterampilan Nabi dalam menyusun strategi dan berdiplomasi. *Ketiga*, perkawinan Nabi dengan Maimunah dan Ummi Habibah juga memberi kontribusi yang tidak kecil untuk meluluhkan hati al-'Abbas dan menggugah hatinya untuk membantu Nabi dan meredam emosi Abu Sufyan dan keluarga besar Quraisy. *Keempat*, terjadinya perselisihan dalam tubuh masyarakat Makkah. Dan *terakhir*, Jika Abu Sufyan benar-benar memenuhi janjinya untuk menjamin keamanan di Makkah, seperti apa yang dia sampaikan kepada umat Islam saat dia berkunjung ke Madinah, tidak dapat dibantah lagi bahwa dia juga mempunyai peranan yang penting dalam pembebasan kota Makkah bagi umat Islam. Setelah melihat semua faktor di atas, dapat ditegaskan bahwa Nabi membebaskan Makkah, sebagai kota suci umat Islam, dari semua bentuk paham paganisme melalui dua arah, yakni dari dalam dan dari luar.

Walaupun Nabi telah mampu melemahkan --jika tidak dapat dikatakan membuat tidak berdaya-- kaum Quraisy, musuh utama umat Islam, dan telah melahirkan penderitaan yang sangat lama

[46]al-Faruqi, *op. cit.,* hlm. 145-6

terhadap mereka, terutama Nabi dan golongan Muhajirin, tetapi sedikit pun Nabi tidak berhasrat menyakiti, bahkan Nabi melarang pasukan Islam melukai atau membunuh mereka, justru Nabi memberikan amnesti kepada mereka. Bahkan secara khusus, Nabi menempatkan Abu Sufyan pada posisi yang istimewa.[47] Kebijaksanaan Nabi dalam peristiwa *fath Makkah* itu dinilai oleh Lene Poole bukan hanya kemenangann terbesar bagi Muhammad terhadap musuh-musuhnya, tetapi juga merupakan kemenangan terbesar baginya terhadap dirinya sendiri.[48] Kebijaksanaan Nabi di atas tidak saja mencerminkan beliau sebagai *Rasul Allah* yang senantiasa memperlihatkan sifat dan jiwanya yang agung dan mulia, tetapi lebih dari itu, Nabi sebagai seorang pemimpin selalu mempertimbangan dengan matang segala kemungkinan yang akan terjadi akibat dari kebijaksanaannya. Sebagaimana diakui oleh Abd-al-Rahman 'Azzam, bahwa Nabi Muhammad adalah orang besar. Dirinya selalu waspada, hati-hati dan mempertimbangkan secara mendalam segala akibat yang akan muncul dari semua tindakan dan kebijaksanaannya.[49] Dengan demikian, banyak hal yang mendorong Nabi untuk melupakan dan mengampuni segala bentuk kekejaman kepada kaum Quraisy. *Pertama*, sifat dan jiwa Nabi sendiri memang agung dan mulia. *Kedua*, ajaran Islam telah melarang umat Islam melakukan pertumpahan daerah di Kota Makkah, sebagai Tanah suci bagi umat Islam. *Ketiga,* etika perang dalam Islam melarang umat Islam menganiaya musuh yang sudah tidak berdaya. *Keempat*, Nabi sengaja mengerahkan pasukan Islam dalam jumlah besar ke Makkah bukan hanya untuk menakut-nakuti orang-orang Makkah sehingga mereka tidak lagi berani menghadapi umat Islam, tetapi yang tidak kalah pentingnya Nabi telah memperlihatkan kepada musuh-musuh Islam bahwa Islam tidak ditegakkan dengan pedang, tetapi dengan sikap yang penuh cinta

---

[47]Lihat Ibnu Hisyam, *op. cit.,* juz II, hlm. 400-4

[48]Dikutip dari "abd-al-Rahman 'Azzam, *ibid*., hlm. 27

[49]Abd-al-Rahman 'Azzam, *Keagungan Nabi Muhammad Saw*., terj. Abdullah Shonhadji (Jakrata: Pedoman Ilmu Jaya, 1992) cet. II, hlm. 145

damai. Senada dengan penyataan ini, Abd-al-Rahman 'Azzam mengatakan perlakuan Nabi terhadap orang Quraisy pada hari kemenagan tersebut merupakan bukti positif bahwa pedang bukanlah alat penyebaran Risalah.[50] *Kelima*, strategi-strategi Nabi ke Makkah, seperti merahasiakan pemberangkatan dan penyerangan, mengerahkan pasukan dalam jumlah yang sangat besar, dan penyerangan dengan gerak cepat, bukan untuk mengancurkan dan menghabisi musuh, tetapi justru untuk menghindari peperangan dan pertumpahan darah. Hal ini dilakukan oleh Nabi karena merebut kota Makkah bukanlah tujuan akhir bagi Nabi Muhammad, melainkan hanya menjadi tujuan antara yang bernilai sangat strategis dalam mewujudkan Islam sebagai agama universal, sebagai misi agama Nabi, dan perdamaian dunia sebagai misi politiknya. Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa Nabi mempunyai tujuan yang lebih besar, yakni beliau meluaskan pengaruhnya ke luar Arabia. Dalam pandangan Nabi, dalam hal ini Makkah dan penduduk Makkah sangat penting. Makkah sudah lama menjadi fokus geografi Islam. Oleh karena itu, perlu bagi kaum Muslimin untuk merebut akses kota itu. Makkah harus segera berada di bawah kekuasaan Nabi untuk menambah kekuataan pemerintahan Madinah dalam bidang politik, perdagangan dan militer. Kemampuan kaum Quraisy Makkah dalam bidang perdagangan, administrasi, diplomasi, dan militer serta pengaruh mereka di tengah-tengah masyarakat Arab sangat dibutuhkan oleh Nabi untuk mewujudkan Islam sebagai agama univesal dan perdamaian dunia. Maka dengan menguasai Makkah lewat jalan damai itu, penduduk Makkah bersedia bekerja-sama dengan Nabi, bahkan nantinya mereka menjadi pengikut setia Nabi Muhammad. Dari konteks inilah, mengapa Nabi menempatkan Abu Sufyan pada tempat yang istimewa. *Keenam*, mungkin Nabi juga memanfaatkan ekspedisi ke Makkah sebagai momentum yang tepat untuk mendemontrasikan kekuatan militer Islam. Jika penilaian ini benar,

[50] Abd-al-Rahman 'Azzam, *op. cit.,* hlm. 183-5

berarti pengerahan pasukan yang besar itu tidak semata-mata di arahkan kepada kaum Quraisy, tetapi juga kepada masyarakat Arab lainya yang masih memusuhi Nabi. Sehingga dengan adanya unjuk kekuatan tidak saja menang mudah atas kaum Quraisy --sebagai tujuan utama penyerangan--, tetapi pada saat yang sama, kemungkinan besar akan berpengaruh jauh dalam segi militer dan politik ke seluruh Semanjung Arabia bahkan terhadap kedua imperium Romawi dan Persia.

Berdasarkan hasil analisis tersebut di atas di atas, secara tegas dapat dikatakan bahwa kebijakan Nabi ketika membebaskan kota Makkah mempunyai implikasi-implikasi agama dan politik yang sangat banyak. Dalam beberapa waktu kemudian, implikasi-implikasi itu terwujud menjadi sebuah kenyakataan. Terbukti, setelah jatuhnya Makkah ke tangan umat Islam banyak orang-orang yang masuk Islam. Sehubungan dengan hal ini, Abd-al-Rahman 'Azzam mengatakan bahwa sesudah jatuhnya Makkah, ribuan masyarakat Arab yang selama ini tidak terlibat dalam konflik militer antara Makkah dengan Madinah, menjadi yakin akan kebenaran agama Islam, kemudian mereka masuk Islam. Banyak utusan-utusan yang dikirim oleh suku-suku bangsa Arab untuk menyatakan ikrar kepatuhan mereka terhadap Nabi Muhammah di Yathrib.[51] Sedangkan wujud nyata dari implikasi politik kebijaksanaan Nabi di atas adalah kemenangan Nabi dalam perang Hunain (630) dan keberhasilan ekspedisi Nabi ke Thaif,[52] serta banyaknya wakil-wakil kerajaan tetangga yang datang ke Madinah. Sebagaimana diungkapkan oleh Zainal Abidin Ahmad satu tahun setalah pembesasan kota Makkah (tahun 9 dan 10 H.), Nabi banyak menerima wakil-wakil kerajaan-kerajaan tetangga sehingga tahun itu terkenal dengan nama "Tahun Duta-Duta" (*the Years of embassies*).[53] Karena banyaknya implikasi agama dan politik, maka

---

[51]'Abd-al-Rahman 'Azzam, *The Eternal Message of Muhammad* (London: Quartet Books, 1979) hlm. 25

[52]Watt, *op. cit.,* hlm. 207-210

[53]Zainal Abidin Ahmad, *op. cit.,* hlm. 198-9

Keberhasilan Nabi Muhammad dalam pembebasan Makkah --sebagai akibat langsung Perjanjian Hudaibiyah-- dinilai sebagai kemenangan yang terbesar Nabi atas kaum Quraisy baik dalam dimensi agama maupun politik. 'Alî Husni misalnya, ia mengatakan pembebasan kota Makkah dan penguasaan umat Islam atas Ka'bah merupakan keberhasilan yang paling besar bagi kesuksesan *al-da'wah al-Islamiyah.*[54] Namun, perlu dicatat, bahwa kunci keberhasilan Nabi membebaskan Makkah adalah Perjanjian Hudaibiyah --yang penuh dengan nilai humanisme Nabi. Oleh karena itu, Afzalur Rahman mengatakan bahwa Perjanjian Hudaibiyah dinilai kemenangan Nabi yang paling besar terhadap orang musyrikin, karena peristiwa itu merupakan titik balik dalam sejarah Islam. Setelah Perjanjian Hudaibiyah, Nabi Muhammad dapat membebaskan Makkah.[55] Dengan nada yang sama, Zainal Abidin Ahmad juga mengatakan bahwa perjanjian yang harus ditebus dengan kekesalan segenap pengikut Nabi Muhammad itu merupakan kunci kemenangan Islam untuk seluruh dunia. Dalam Perjanjian Hudaibiyah terdapat kunci universalitas Islam.[56] Dua pernyataan di atas didukung oleh 'Abd-al-Rahân 'Azzâm. Menurutnya, Penaklukkan secara damai itu terjadi akibat Perjanjian Hudaibiyah. Perjanjian ini telah membuka jalan untuk menaklukan hati orang-orang Makkah dan mengubah semenanjung Arabia.[57] Dengan demikian, Perjanjian Hudaibiyah menjadi faktor kunci kesuksesan Nabi dalam pembebasan kota Makkah. Kini, apa yang Nabi dan umat Islam harapkan sudah menjadi kenyataan. Sebelum Perjanjian Hudaibiyah, kaum Quraisy yang menjadi penghalang utama bagi gerakan dakwah umat Islam, setelah perjanjian itu dan terutama sekali pasca *fath Makkah*, mereka berbalik menjadi pendukung Nabi. Potensi mereka pun didayagunakan oleh Nabi

---

[54]'Ali Husni, *Muhammad wa al-Qaumiyah al-Arabiyah* (Kairo: Mu'assasah al-Mathbuah al-Hadsiah, 1959) hlm. 200

[55]Afzalur Rahman, *op. cit.,* hlm. 318-319

[56]Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Politik dan Ideologi* Islam*, op. cit.,* hlm. 195

[57]'Abd-al-Rahman 'Azzam, *op. cit.,* hlm. 174

dengan cara memberikan peran-peran penting kepada mereka sesuai dengan potensi dan kemampuannya yang ada untuk mendukung rencana-cencara beliau selanjutnya. Setelah menguasai Makkah dan merangkul kaum Quraisy, Nabi semakin yakin bahwa Islam sebagai agama universal dan misi politik Islam, yakni perdamaian dunia akan segera menjadi kenyataan tidak hanya di dunia Arab, tetapi juga di dunia internasional. Menurut Watt, mungkin Nabi sudah mengetahui bahwa untuk memperluas pengaruh Islam sebagai agama dan sebagai sistem politk di luar Jazirah Arabia membutuhkan kekuatan politik dan militer yang besar dan utuh. Hal ini dapat terwujud bila seluruh Semenanjung Arabia bersatu di bawah kekuasaan pemerintahan Islam.[58] Dengan kata lain, Islam sebagai agama dan sistem politik dapat berperan di luar Jazirah Arabia bila Semenanjung Arabia bersatu di bawah kekuasaan pemerintah Islam. Atas dasar pemikirin itu, Nabi berkeingian keras untuk menguasai Jazirah Arabia. Dengan mencurahkan semua energi yang ada dan memberikan peranan yang penting kepada Kaum Quraisy yang sudah masuk Islam, Nabi dapat merubah seluruh Jazirah Arabia menjadi wilayah kekuasaan Islam. Untuk membuktikan pernyataan ini perlu dikemukakan pernyataan Harun Nasution. Menurutnya, "sebelum Nabi Muhammad wafat di tahun 632 M., seluruh Semenanjung Arabia telah tunduk ke bawah kekuasaan Islam".[59] Walaupun pada saat itu, seluruh Arabia sudah berada di bawah kekuasaan pemerintahan Islam, tidak berarti seluruh penduduk yang menetap Arabia juga sudah memeluk Islam, sebagian dari mereka masih ada yang memeluk agama lama, seperti orang-orang Yahudi. Namun demikian, kemampuan Nabi menyatukan Semenanjung Arabia --yang terdiri dari berbagai suku-- dibawah satu pemerintahan hanya dalam waktu empat tahun setelah Perjanjian Hudaibiyah atau dua tahun setelah *fath Makkah* itu dinilai sebagai prestasi politik yang luar biasa. Dan dalam penilaian Michael Cook,

[58] *Op. cit.,* hlm. 206

[59] *Op. cit.,* jilid I, hlm. 57

kunci keberhasilan Nabi dalam menguasai Jazirah Arabia itu adalah adannya kombinasi agama dengan politik pada diri beliau.[60] Artinya kedua unsur agama dan politik yang menyatu pada diri Nabi menjadi kunci kesuksesannya. Unsur agama menampilkan diri Nabi sebagai *Râsul Allah,* dan unsur politik menampilkan diri Nabi sebagai negarawan. Keberhasilan Nabi dalam politik menjadi faktor yang menentukan bagi keberlangsungan *Risalah al-Islam* yang dibawa oleh Nabi. Dengan demikian, keberhasilan Nabi membebaskan kota Makkah dan menyatukan Jazirah Arabia --yang diakui sebagai prestasi Nabi dalam bidang politik-- memiliki makna yang penting dan nilai yang trategis bagi keberlangsungan agama Islam di masa mendatang.

Setelah menguraikan dan menganalisa sejumlah peristiwa yang terjadi dan hal-hal tertentu yang di peroleh umat Islam pasca Perjanjian Hudaibiyah, perlu lontarkan pertanyaan yang mendasar, benarkah semua yang telah disebutkan di atas sebagai hasil dan dampak dari Perjanjian Hudaibiyah?. Berdasarkan hasil analisis di atas, ada dua macam jawaban; Pertama, ada beberapa hal yang disebutkan di atas sebagai hasil dan akibat langsung Perjanjian Hudaibiyah, seperti, pengakuan kaum Quraisy terhadap eksistensi umat Islam Madinah, terwujudnya banyak peluang untuk mengadakan gerakan dakwah, terciptanya suasana damai di Semenanjung bagian selatan, pelaksanakan ibadah umrah qada' dan terakhir penaklukkan kota Makkah. Sebelum terjadi peristiwa Perjanjian Hudaibiyah, semua itu tidak pernah diperoleh oleh Nabi dan umat Islam. Hal-hal --yang dikatakan sebagai hasil dan akibat langsung-- tersebut dalam dimensi agama dan politik mempunyai nilai strategis yang tinggi dan mengadung dampak-dampak yang besar dan luas bagi perjalanan hidup Islam dan umat Islam. Dampak-dampak itu terus berkelanjutan. Itulah yang disebut dengan hasil dan dampak tidak langsung Perjanjian Hudaibiyah, seperti kemenangan umat Islam dalam perang Khaibar, berduyun-duyunya masyarakat Arab

[60]Michael Cook, *Muhammad* (New York: Oxford University, 1983) hlm. 51

masuk Islam, pengiriman utusan-utusan Islam ke wilayah-wilayah di luar Jazirah Arabia, dan menyatunya masyarakat Arab di bawah kekuasaan pemerintahan Islam. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hampir semua peristiwa yang muncul setelah Perjanjian Hudaibiyah adalah dampak dari perjanjian itu. Maka sangat tepat untuk mengklaim bahwa Perjanjian Hudaibiyah itu menjadi titik tolak perjalanan sejarah Islam dan kunci kesuksesan Nabi Muhammad dalam membumikan pengaruh agama dan politiknya di Jazirah Arabia. Maka sangat berasalan jika Imam Ja'far Shâdiq mengatakan, " Sepanjang hidup Nabi tak ada peristiwa yang lebih berfaedah ketimbang Perjanjian Hudaibiyah".[61] Jadi, Perjanjian Hudaibiyah mempunyai peranan yang penting dan strategis dalam perjalanan sejarah Islam dan umat Islam di masa Nabi Muhammad.

Pada saat yang sama, dampak-dampak perjanjian itu menjadi bukti yang autentik atas benar dan tepatnya pemikiran dan pandangan politik Nabi yang berorientasi jauh ke depan. Haykal misalnya, ia mengatakan bahwa peristiwa-peristiwa yang telah terjadi itu membuktikan kebenaran kebijakan Muhammad, membenarkan pandangannya yang jauh serta politiknya yang tepat sekali. Selanjutnya, perjanjian itu juga membuktikan bahwa ketika Nabi Muhammad membuat Perjanjian Hudaibiyah itu, Nabi telah meletakkan dasar yang kukuh sekali dalam kebijaksanaan politik dan penyebaran Islam. Pasal-pasal perjanjian ini, menurutnya, suatu hasil politik yang bijaksana dan pandangan yang jauh, yang besar sekali pengaruhnya terhadap masa depan Islam dan masa depan orang-orang Arab semua.[62] Dengan maksud yang sama, Afazalur Rahman mengatakan dalam masa dua tahun sesudah Perjanjian Hudaibiyah lebih banyak manusia masuk memeluk agama Islam daripada dua puluh tahun sebelumnya. Itu merupakan satu kemenangan strategi dan taktik Nabi atas orang Quraisy, dan mengubah seluruh posisi dan

[61]Dikutip dari Ja'far Subhani, *op. cit.,* hlm. 478

[62]Haykal*, op. cit.,* hlm. 378-9

status Nabi di semenanjung Arabia[63] Dalam bahasa yang sangat puitis,Tahia Ismail juga menyatakan, "mundur satu tahun memang sangat menyakitkan bagi umat Islam. Tapi satu tahun itu tidaklah cukup artinya bagi perjalanan suatu bangsa". Semua pernyataan di atas mengakui atas ketinggian nilai strategi apa telah yang dilakukan oleh Nabi --yang tertuang dalam perjanjian itu-- sebagai suatu kebijakan politik untuk mewujudkan Islam, baik sebagai agama universal, maupun Islam sebagai sumber tata nilai politik yang bermuara pada perdamaian di masa akan datang. Sampai pada titik ini, dapat ditegaskan bahwa Nabi benar-benar telah mempelajari secara matang tentang konstelasi politik, sosial, agama, ekonomi, budaya dan dimensi kehidupan yang lain yang berlaku di tengah-tengah masyarakat Arab, khususnya kaum Quraisy Makkah, sehingga secara trasparan Nabi dapat mengetahui titik kekuatan dan kelemahan mereka. Akhirnya, Nabi pun dapat memutuskan untuk menempuh jalur politik sebagai cara yang sangat tepat dalam menghadapi kaum Quraisy. Di samping itu, keputusan untuk menempuh jalur politik itu juga didorong oleh kayakinan Nabi sendiri atas pesan-pesan Al-Qur'anyang menyatakan bahwa Islam sebagai agama universal dan sumber tata nilai politik, dan ditambah dengan jiwa Islam sebagai agama dan politik yang mencintai perdamaian atau bahkan menjadi misinya. Jadi, Perjanjian Hudaibiyah bukanlan tindakan spikulasi Nabi yang berpeluang besar timbulnya kerugian yang berkepanjangan bagi umat Islam, tetapi memang kebijakan Nabi yang berdasarkan pemikiran politik yang berwawasan dan berorentasi masa depan serta, dikudung oleh keyakinan beliau terhadap pesan-pesan Al-Qur'an di atas.

Nilai humanisme Nabi baik yang tertuang dalam teks perjanjian tersebut, maupun dalam bentuk kebijakan-kebijakan politik lainnya selalu berpijak pada semangat moralitas qur'ani yang universal, tidak terjebak oleh kepentingan-kepentingan metaforis dan sesaat, serta

[63] *Loc. cit*

wawasannya yang mampu menembus simbol-simbol ruang dan waktu adalah menjadi faktor dominan mengapa dalam dunia politik, Nabi mampu membuahkan hasil-hasil yang monumental, spektakuler dan bermuara kepada keselamatan dan kesejahteraan hidup manusia dalam sejarah perjalanan hidup manusia.

BAB VII
KESIMPULAN

Setelah mengemukakan berbagai uraian pada bab-bab terdahulu, dengan analisis dan komparasi yang dipandang perlu, maka pada bab terakhir penulisan buku ini, penulis menarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

A.1. Peristiwa politik Hudaibiyah menjadi panggung bagi Nabi Muhammad untuk memperlihatkan pendidikan politik yang sarat dengan nilai-nilai humanisme, seperti perlindungan harkat dan martabat, serta jiwa-raga manusia, persaudaraan, kebersamaan, kedamaian, kejujuran, menjaga kehormatan lawan politik dan setia dengan perjanjian yang dibangun dengan lawan politiknya. Dengan politik humanisme, Nabi berusaha tidak mencederai nilai-nilai kemanusiaan saat berhadapan dengan siapa pun sekali pun dalam situasi yang serba sulit. Pesan tunggal, jangan pernah mengorbankan manusia dan kemanusiaan untuk kepentingan apa pun termasuk kepentingan agama. Islam sudah menasbihkan diri sebagai agama kemanusiaan. Maka Nabi sebagai sosok yang menyebarkannya terus berusaha menghindarkan diri semaksimal mungkin dari tindakan-tindakan yang mengkaburkan jati diri Islam. Tentu tidak mudah, terbukti Nabi beberapa kali harus melakukan tindakan militer dan menghunus pedang dengan alasan pelindungi diri dan umat Islam. Namun, kesetiaan Nabi pada nilai-nilai humanisme dapat dibuktikan dalam sejumlah peristiwa militer dan politik dimana Nabi bersikap bijak dengan memberikan amnesti dan

menghindarkan diri dari segala provokasi lawan yang menyulut terjadinya konflik militer.

2. Pasal-pasal Perjanjian Hudaibiyah --yang pada awalnya dinilai kontraversial dan banyak merugikan Islam dan umat Islam-- merupakan bentuk pemikiran-pemikiran politik Nabi Muhammad yang berpijak kokoh di atas nilai-nilai humanisme, kedamaian, persaudaraan, kebebasan, *husnu dzan* (berbaik sangka), menghormati nilai bersama atau budaya leluhur dan menampilkan Islam moderat. Semua pemikiran politik Nabi yang tertuang dalam Perjanjian Hudaibiyah itu bukan merupakan pemikiran yang bersifat spekulatif, tetapi justru didasarkan atas jati diri Islam sebagai kemanusiaan dan didukung dengan pertimbangan-pertimbangan yang matang setelah beliau melihat dan mengamati segala unsur dari semua aspek kehidupan masyarakat Makkah khususnya, dan bangsa Arab pada umumnya, kelemahan dan kekuatan mereka, kekurangan dan kelebihan serta potensi-potensi yang ada pada diri mereka. Nabi juga mengamati kekuatan dan kelemahan umat Islam Madinah serta keistimewaan-keistimewaan dan kekuatan-kekuatan umat Islam. Dengan demikian, kebijaksanaan Nabi mengajak umat Islam menjalankan ibadah umrah, langkah-langkah politik di Hudaibiyah, dan Pemikiran-Pemikiran Politik yang tertuang dalam Perjanjian Hudaibiyah bukan merupakan satuan pemikiran yang terpisah yang mempunyai tujuan sesaat untuk kepentingan dalam waktu yang pendek, tetapi merupakan bangunan pemikiran politik Nabi yang utuh yang sudah dibangun oleh Nabi yang didasari oleh nilai-nilai humanisme untuk tujuan-tujuan jangka panjang dan besar berupa terwujudnya misi agama dan politik Nabi, yakni: Islam sebagai agama universal dan perdamaian dunia. Maka wajar jika pasal-pasal perjanjian itu mempunyai banyak implikasi agama dan politik yang bermuara kepada terwujudnya kedua misi agama dan politik Nabi di atas. Nilai

humanisme Nabi yang tertuang dalam Perjanjian Hudaibiyah benar-benar mempunyai implikasi-implikasi agama dan politik yang bersifat kompleks, panjang dan berantai.

B. 1. Perjanjian Hudaibiyah yang penuh pemikiran politik Nabi Muhammad telah berdampak besar terhadap penyebaran Islam sebagai agama. Setelah Perjanjian Hudaibiyah dan sebelum Nabi Muhammad wafat, Islam tidak saja menjadi agama mayoritas masyarakat Arab, tetapi juga sudah dikenal oleh masyarakat di luar Jazirah Arabia, bahkan tidak sedikit di antara mereka yang menjadikan Islam sebagai agama mereka. Tegasnya, dengan adanya Perjanjian Hudaibiyah, Islam sebagai agama benar-benar membumi di Semenanjung Arabia dan mulai menampakkan dirinya sebagai agama universal.

2. Peristiwa politik Hudaibiyah juga mempunyai dampak yang sangat besar terhadap Islam sebagai politik. Dengan dibebaskan Makkah -- sebagai akibat tak langsung Perjanjian Hudaibiyah, Nabi Muhammad tidak saja leluasa memperluas pengaruh politiknya, tetapi setelah *fath Makkah*, kaum Quraisy --yang mempunyai potensi dan keahlian dalam bidang perdagangan, politik, dan pemerintahan serta kedudukan mereka yang terhormat di mata bangsa Arab-- telah menjadi pengikut setia dan mereka pun oleh Nabi diberi peranan-peranan penting dan strategis dalam mengimplementasikan dan merealisasikan gagasan-gagasan politik Nabi selanjutnya. Dengan demikian*, fath Makkah* bukan merupakan tujuan akhir Perjanjian Hudaibiyah dan juga bukan tujuan akhir dari perjuangan politik Nabi. Pemikiran dan tindakan politik Nabi di Hudaibiyah hanya merupakan strategi politik Nabi untuk menguasai Makkah dan menggandeng kaum Quraisy. Untuk selanjutnya, Makkah sebagai pusat kegiatan keagamaan dan perdagangan bangsa Arab difungsikan dengan semaksimal mungkin. Sedangkan kaum Quraisy sebagai penguasa Makkah diberi kepercayaan oleh Nabi untuk mengambil peranan

dalam usaha menyatukan Jazirah Arabia berada di bawah pemerintahan Islam. Penyatuan Jazirah Arabia dinilai penting oleh Nabi sebagai syarat agar Nabi dapat turut memainkan peranan dan memperluas pengaruh agama dan politiknya di luar Jazirah Arabia. Maka dalam waktu dua tahun setelah *fath Makkah* atau empat tahun setelah Perjanjian Hudaibiyah, seluruh Jazirah Arabia menyatu di bawah pemerintahan Nabi di Madinah. Jadi, melalui peristiwa politik Hudaibiyah, misi agama dan politik Nabi di Jazirah Arabia telah berubah menjadi kenyataan. Terbukti perdamaian di Semenanjung Arabia sempat terwujud --walaupun setelah Nabi wafat, konflik berdarah muncul kembali di daratan tersebut. Kenyataan-kenyataan di atas menjadi bukti yang autentik atas kebenaran dan ketepatan pemikiran-pemikiran politik Nabi yang dituangkan dalam pasal-pasal Perjanjian Hudaibiyah. Pada sisi yang lain, Perjanjian Hudaibiyah itu sendiri menjadi suatu bentuk politik luar negeri Madinah. Dengan kata lain, wujud Perjanjian Hudaibiyah mencerminkan bahwa Nabi telah memilih politik perdamaian sebagai politik luar negeri pemerintahan Madinah. Pada masa-masa selanjutnya dijadikan sebagai politik luar negeri nagara-negara Islam dalam hubungan regional maupun hubungan internasional dan bahkan oleh negara-negara non Islam. Wawasannya dalam dunia politik yang luas dan jauh ke depan dengan menjadikan semangat moralitas Qur'ani sebagai daya dorongnya menjadi sumber energi yang sangat besar bagi dirinya untuk melahirkan karya-karya spektakuler, monumental dan bermuara pada nilai-nilai demokrasi, keadilan dan egalitarianisme teruatama dalam bidang politik sebagaimana diuraiakan di atas. Nabi Muhammad memang benar-benar bukan hanya sebagai seorang *Rasul Allah,* tetapi pada saat yang sama juga diposisikan sebagai pemimpin besar dalam dunia politik dan seorang negarawan yang sejati.

DAFTAR PUSTAKA

Lovat &Toomy. *Value Education and Quality Teaching the Double Helix effect*. Australia: Newcastle University, 2009.

Poespadibrata. "Sistem Nilai, Kepercayaan dan gaya Kepemimpinan Manajer Madya Indonesia dalam Konteks Budaya Organisasional, *Disertasi*, UNPAD Bandung.1993.

Said Aqil Siraj. *Islam Kebangsaan Fiqih Demokrat Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur.1999.

Tim penyusun kamus pusat bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ketigaJakarta: Balai Pustaka. 2005.

Yusuf Al-Qardlawi. *Karateristik Islam Kajian Analitik*. Surabaya: Risalah Gusti. 1995.

Abdul Wahab Khallaf, *al-Siyasah al-Syar'iyyah*. Kairo: Dar al-Anshar. 1977.

Abu al-Fadhl Jamal al-Din Muhammad bin Mukram bin Manzhur. *Lisan all-'Arab*. Jilid IX. Bairut: Dar Shadir. T.t..

Abu al-makarim, Zaidan. *Bina' al-Iqtishadi fi al-Islam*. cet. II. Kairo: Maktabah Dar al-Turas.

Abu Utlah, Khadijah. *Al-Islam wa al-'Alaqah al-Daulah fi al-Silmi wa al-Harbi*. Kairo: Dar al-Ma'arif. 1983.

Ahmad, Zainal Abidin. *Konsepsi Negara Bermoral menurut Imam Al-Ghazali*. Jakarta: Bulan Bintang. 1975.

----------, *Konsepsi politik dan Ideologi Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1977.

Ahmad, Z. A.. *Dasar-dasar ekonomi dalam Islam*. Jakarta: t.p.. 1950.

A.K. Djahiri. *Dasar dan Konsep Pendidikan Moral*. Jakarta: Proyek pendidikan.1996.

Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Madzhab Barat*. Terj. Afif Muhammad. Jakarata: Pustaka Hidayah. 1992.

Amin, Muhammad Mahdi, *Qishshah Kabirah fi Tarikh al-Sirah*. Mesir: Dar al-Katib. 1967.

Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*. Kairo: Dar al-Kutub. 1975.

'Ali, Khalid Sayyid. *Rasail al-Nabi ila al-Muluk wa al-Umara' wa al-Qabail*. Kuwait: Maktabah Dar al-Turats, t.t..

'Ali Khan, Majid. *The Final Messenger*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli. t.t..

al-Ansari, Abd. al-Hamid Ismail. *Nizham al-Hukm fi al-Islam*. T.tp.: Daru Qithri ibn al-Fuja'at. 1985.

Arnold, Thomas W.. *The Preaching of Islam*. Cet. III. New Delhi: Low Price Publications. 1995.

Aziz, Mukhtar (Ed.). *Suplemen Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve. 1993.

'Azzâm, Abd-al-Rahman. *Keagungan Nabi Muhammad Saw*.. terj. Abdullah Shonhadji. Cet. II. Jakrata: Pedoman Ilmu Jaya. 1992.

----------. *The Eternal Message of Muhammad*. London: Quartet Books. 1979.

'Azzam Pasha, Abd-al-Rahman. *Konsepsi Perdamaian Islam*. terj. H. Rus'an. Jakarta: karya Unipress. 1985.

Basyimil, Muhammad Ahmad. *Shul al-Hudaibiyah*. T.tp.: Dar al-Fikr. 1973.

B.V Hill,. *Values Education in Australian Schools*. Melboume: ACER. 1991.

Purnama, Bahtiar Asep. *The Power of Religion: Agama untuk Kemanusiaan danPeradaban*. Yogyakarta: Pondok Edukasi. 2005.

Samho, Bartolomeus. "Humanisme Yunani Klasik dan Abad Pertengahan" dalam *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan*. Yogyakarta: Jalasutra. 2008.

Brockelmann, Carl. *History of the Islamic Peoples*. London: Routledge & Kegan Paul Limited. 1949.

Budiadjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia. 1989.

Bukhari, *Shahih al-Bukhari*. Bairut: 'Alam al-Kutub. t.t..

Bulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-Prinsip pemerintahan dalam piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1994.

Cook, Michael. *Muhammad*. New York: Oxford University. 1983.

Djehanih, Darius. "Humanisme Ateistik" dalam *Humanisme dan Humaniora*.

Djahiri, A.K.. *Dasar dan Konsep Pendidikan Moral*. Jakarta: Proyek Pendidikan. 1996.

Smith, Donald Eugene. *Relegion and Political Devolopment*. Boston: Little Brown and Company. t.t..

Duverger, Maurice. *Sosiologi Politik*, terj. Daniel Dhakidae. cet. III. Jakarta: Rajawali. 1983.

al-Faruqi, Isma'il dan Lois Lamya' al-Faruqi. *The Culture Atlas of Islam*. cet. I. USA: International Institute of Islamic Thought. 1992.

al-Fayumi, Muhammad Ibrahim. *Fi al-Fikr al-Dini al-Jahili Qabl al-Islam*. Kairo: 'Alam al-Kutub. 1979.

Suseno, Franz Magnis. *Pemikiran Karl Mark: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2001.

Suseno, Franzs Magnis. "Humanisme Religius VS Humanisme Sekuler" dalam *Islam dan Humanisme*.

Freankel. *How To Teach About Values: An Analytic Approach*. Englewood Cliffs. New Jersey: Prentice-Hall Inc.. 1977.

Ghanim, Abd. 'Azîz. *Muhammad bain al-Harb wa al-Salam.* Mesi: t.p.. 1989.

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulumuddin Juz* II. Bairut: Dar al-Fikr. 1980.

Al-Ghazali, Muhammad. *Fiqhus-Sirah.* Kairo: Dar al-kutub. 1975.

Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI Press. 1986.

Guillaume, Alfred. *Islam.* England: Penguin Books. 1956.

H.L. Winceconff. *Value Education: Concept and Model.* Bandung: PPS-UPI. 1986.

Hanafi, Hasan, et. al. *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam Di TengahKrisis Humanisme Universal*, V.

Hasan, Abdullah Haji Ali. "Perkembangan Madinah Satu Huraian Ringkas", dalam *Jurnal Syari'ah Akademi Islam University Malaya.* Malaysia: Berita Publising, 1993.

Hasan, Ibrahim Hasan. *Tarikh al-Islam,* jilid I-II. Kairo: Maktabah Nahdhah al-Misriyyah. 1979.

Haykal, Muhammad Husain. *Hayutu Muhammad,* cet. XI. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t..

Hitti, Philip K.. *History of the Arabs.* London: The Macmillan Press Ltd.. 1970.

----------, *Capital Cities of Arab Islam.* Minneapolis: University of Minnesota Press. 1973.

Husni, Ali. *Muhammad wa al-Qaumiyah al-Arabiyah.* Kairo: Mu'assasah al-Mathbuah al-Hadisah. 1959.

Ibnu Atsir. *al-Kamil fi al-Tarikh.* jilid II, III, dan IV. Bairut: Dar Sawir dan Dar Bairut. 1965.

Ibnu Hisyam. *Sirah al-Naby.* juz II dan III. Kairo: Dar al-Fikr. t.t..

Ibnu Katsir. *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*. juz IV. Bairut: 'alam al-Kutub. 1985.

----------, *Al-Bidayah Wa Al-Nihayah*. juz IV. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. tt.juz IV

Ibnu Khaldun. *Muqaddimah Ibnu Khaldun*. Kairo: Dar al-Fikr. t.t..

Ibnu Qadamah. *Al-Mughni*. Bairut: Dar al-Fikr. 1988.

Ibnu Qayyim. *Al-Zad al-Maad*. Mesir: t.p.. t.t..

Al-Ibyari, Ibrahim. *Muhammad Nabi al-Birri*. Kairo: Dar al-Syu'ab. t.t..

Al-Isma'il, Tahia. *The Life of Muhammad saw. His Life Based on the Earliest Sourcer*. London: Ta-Ha Publishers Ltd.. t.t..

Imam Ramli, *Nihayah al-Tuhtaj*. juz VIII. Bairut: Dar al-Fikr. 1976.

Jindan, Khalid Ibrahim. *Teori Politik Islam Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*. terj. Masrohin. Surabaya: Risalah Gusti. 1995.

al-Kama bin al-Hammam. *Fathul al-Qadir*. jus IV. Bairut: Dar al-Fikr. 1976.

Khallaf, Abdul Wahhab. *Al-siyasah al-Syar'iyah*. Kairo: Dar al-Anshar. 1977.

Al-Khatib, Abd. Hamid, *Ketinggian Risalah Nabi Muhammad*. jilid II. Terj. Bay Arifin. Jakarta: Bulan Bintang. t.t..

Khuddari, " International Law", dalam M Khuddari dan H. Liebesny, *Law inthe Middle East*. Washinton D. C : Middle East Institut. 1995.

Al-Khudari Bik, Muhammad. T*arikh al-Umam al-Islamiyah*. juz II. Kairo: al-Istiqamah. 1984.

----------, *Nur al-Yaqin fi Sirah Sayyidi al-Mursalin*. Kairo: al-Istiqamah. 1953.

Lapidus, Ira M.. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: University Press. 1991.

Lewis, Bernard. *The pilitical Language of Islam*. Chicago: the University of Chicago. t.t..

Ling, Martin. *Muhammad: His Life Based on The Earliest Sources, the Islamic Text Society*. Cambridge: The Islamic Texs Society. 1991.

Lovat &Toomy. *Value Education and Quality Teaching the Double Helix effect*. Australia: Newcastle University. 2009.

Macdonald, Doucsan B.. "Islamic Institution" dalam *Ensyclopedia Britannica*. T.tp.: t.p.. 1956.

Madjid, Nurcholish. "Cita-Cita Politik Islam", dalam *Aspirasi Umat Islam Indonesia*. Cet. pertama. Penyunting Bosco Carvallo dan Dasrizal. Jakarta: Leppenas. 1983.

Matuli, Abd. al-Hmid. *Al-Islam wa Mabai' Nidzam al -Hukm fi al-Markasiyah al-Dimuqrathiyah al-Gharbiayh*. Iskandariyah: al-Manasyir al-Ma'arif. 1981.

Mujamma' al-Malik Fadh li Thiba'at al-Mushhaf Asy-syarif, *Al-quran dan Terjemahnya*. Madinah: al-Munawwarah, al-Mamlkah al-Arabiyah al-Su'udiyah. 1994.

Muslim. *Shahih Muslim*. T.tp.: Dar ihya' al-Turats al-'Arabi. T.t..

Al-Nabrawi, Fathiyah dan Muhammad Nashr. *Tathawur al-Fikr al-Siyasi fi al-Islam*. Juz II.Kairo: Dar al-Ma'arif. 1984.

Al-Nadwi, Abu al-Hasan. *al-Sirah al-Nabawiyh*. Bairut: Dar al-Syuruq. 1987.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Bergabai Aspek*. Cet. ke-5. Jilid I. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia. 1985.

Nasution, Harun. "Islam dan Sistem Pemerintahan sebagai Perkembangan dalam Sejarah" dalam *Studia Islamika*. Jakarta: LP IAIN Syarif Hidayatullah. 1985. No. 17 tahun VIII, Juli 1985.

Nehru, Jawaharlal. *Lintasan sejarah Dunia* (judul aslinya Glimpses of the World-History). Jilid I. Terj. Bahrun Rangkuti. Jakarta: Balai Pustaka. 1950.

Poespadibrata. "Sistem Nilai, Kepercayaan dan gaya Kepemimpinan Manajer Madya Indonesia dalam Konteks Budaya Organisasional". *Disertasi.* UNPAD Bandung. 1993.

Khan, Qamaruddin. *The Political Thought of The Ibnu Taimiyah*. Islamabad: Islamic Recearch Institut. 1973.

Ra'ana, Irfan Mahmud. *Economic Sistem Under Umar The great.* Pakistan: SH. Muhammad Ashraf. 1977.

Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci.* Jakarta: Paramadina. 1996.

Rahman, Fazlur. *Islam.* Chicago: University of Chicago Press. 1988.

----------,"Sikap Islam terhadap Yadaisme" dalam Muchtar Pobotingi (Penyunting dan pnerjemah), *Islam antara Nilai humanisme, Tradisi, dan Homogeni bukan Muslim.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1986.

Rahman, Afzalur. *Muhammmad sebagai Pemimpin Militer.* Terj. Muhammah Hasyim Assagaf. Jakarta: Firdaus. 1990.

Al-Razi, Fakhru. *al-Tafsir al-Kabir.* Juz XXVII. Thahran: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. T.t..

R. Mulyana. *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai.* Bandung: Alfabeta. 2004.

Rokeach. *The Nature of Human Values.* New York: The Free Press. 1973.

Sadr al-Din, Maulana. *Islam in Modern.* Lahore: Dar al-Kutub al-Islamiyah. 1960.

Siraj, Said Aqil. *Islam Kebangsaan Fiqih Demokrat Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur. 1999.

S.D.. *Studies in Islamic History and Institution*. Leiden: E.J. Brill. 1966.

Shiddieqy, Nourouzzaman. *Pengantar Sejarah Muslim*. Yogyakarta: Cakra Donya. 1981.

Shihab, M. Quraish. "*Membumikan" Al-Qur'an*. Bandung: Mizan. 1992.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Cet. IV. Jakarta: UI Press. 1993.

Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakrta: Rajawali. 1982.

Subhani, Ja'far. *The massage*. Cet. I. T.tp.: Foreign Departement of Be'that Foundation. 1984.

Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah dan Undang-undang dasar 1945, Kajian perbandingan tentang Dasar hidup bersama dalam Masyarakat Majmuk*. Jakarta: UI Press. 1995.

Surakhmad, Winarno. *Paper , Skripsi, Thesis, Disertasi*. Bandung: Tarsito. 1988.

Syalabi, Ahmad. *Al-Tarikh Al-Islamiyah wa Al-Hadharah Al-Islamiyah*. Jilid. I, cet. VIII. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah. 1878.

----------, *Mausuah al-Tarikh al-Islami wa al-Hadharah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabah al-Nadhah al-Misriyah. 1978.

----------, *al-'Alaqah al-Dailiyah fi al-Fikri al-Islami*. Cet. V. Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Misriya. 1987.

al-Suyuthi, Jalal al-Din, *Al-Dar al-Mantsur fi al-Tafsir al-Ma'tsur*. Juz VII. Kairo: Dar al-Fikr. T.t..

Al-Syafi'*i*. *Al-Um*. Jus IV. Kairo: Dar al-Ma'arif. 1975.

Syarif, Ahmad Ibrahim. *Daulah al-Rasul fi al-Madinah*. Kuwait: Dar al-Bayan,. 1972.

Syed Mahmudunnasir. *Islam Its Concept & History*. New Delhi: Kitab Bhavan. 1981.

Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir. *Tarikh Al-Umam wa Al-Muluk*. Kairo: Dar al-Fikr. 1979.

----------, *Tarikh al-Rusul al-Muluk*. Juz II. Mesir: Dar al-Ma'arif. T.t..

----------, *Jami' al-Bayan*. Juz XXV. Kairo: Dar al-Fikr. T.t..

Al-Thabarsyi, Abu al-Hasan. *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Juz IX. Bairut: Dar al-Ma'rifah. T.t..

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 1988.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statemen*. Cambridge: Univcersity press. 1969.

----------. M*uhammad at Mecca*. London: Oxford University Press. 1953.

----------. *Muhammad at Mecca*. London: Oxford University Press. 1957.

----------. *Islamic Politcal Thought*. Edinburgh: Edinburg University Press. 1987.

Wiber, Max. " Politics as a Vocation" dalam f*rom Max Wiber: Essays in Sosiology*. Terj. H. Gert dan C. Wrigth Mills. London: t.p.. 1948.

Al-Qardlawi, Yusuf. *Karateristik Islam Kajian Analitik*. Surabaya: Risalah Gusti. 1995.

Zafrullah Khan, Muhammad. *Islam Its Meaning for Modern Man*. London & Henley: Rout Ledge & Kegan Paul. 1980

Riwayat Hidup Penulis

Syamsul Arifin lahir di Banyusangka Tanjung Bumi, Bangkalan Madura tanggal 17 Mei 1969. Putra pertama pasangan K. H. Afandi (alh.) dan Marha (alm.). Pendidikan formal SDN dan MIS ditempuh dalam waktu bersamaan di daerah kelahiran Banyusangka Bangkalan lulus tahun 1983, sedangkan MTsN dan MAN ditempuh di Pondok Pesantren Denanyar Jombang masing-masing lulus pada tahun 1987 dan 1990. Pada tahun yang sama melanjutkan pendidikan ke jenjang S-1 di fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya lulus 1995 dan langsung mengikuti program Pascasarjana S-2 dengan konsentrasi politik Islam (*fiqh al-siyasi*) Program Studi Islamic Studies di IAIN Syahid Jakarta lulus tahun 1997. Pada tahun 2008, mengikuti Pogram S-3 di SPS Universitas Pendidikan Indonesia (UPI) Bandung pada Program Studi Pendidikan Umum dan Nilai dengan konsentrasi Pendidikan Nilai.

Pengalaman bekerja dimulai sejak tahun 1997 diangkat sebagai PNS di lingkungan Departemen (sekarang Kementerian) Agama dan Staf pengajar di Universitas Udayana Bali s.d. 2011. Pada tahun 2012 sampai sekarang menjadi Dosen Tetap di Fak. Tarbiyah dan Keguruan UIN Mataram. Selain menjadi staf pengajar, juga menjadi Konsultan Pengawas GPAI Se-Bali tahun 1999 s.d. 2000, Konsultan *Development of Madrasah Aliyah Projec*t (DMAP) MAN Model Negara Bali tahun 2000 s.d.2001, Pengurus *Madrasah Development Center* (MDC) propinsi Bali bidang Diklat dan Pelatihan. Penulis sempat menjadi Ketua Prodi Pendidikan Matematika Fak. Tarbiyah dan Keguruan UIN Mataram pada tahun 2014 s.d. 2016, dan menjadi Wakil Dekan II di fakultas yang sama dari 2018 s.d. sekarang serta Nara Sumber di berbagai forum Ilmiah dan akademk.

Sejak mahasiswa S-1, aktif di organisasi senat fakultas Tarbiyah dan PMII. Selama di Bali juga terlibat dalam berbagai organisasi sosial, seperti Pembina Forum Persatuan Mahasiswa Islam UNUD, Pengurus Forum Komunikasi Antar Umat Beragama Prov. Bali (Perwakilan dari unsur Islam) tahun, Wakil Ketua PW Anshor Bali, Wakil Sekretaris PW NU Bali, Pengurus Lembaga Fatwa MUI Prov.

Bali, Pengurus LP POM MUI Prov. Bali, serta Pengurus ISNU Prov. NTB dan LP Ma'arif Prov. NTB 2018 s.d. skr.

Karya tulis ilmiah di antaranya: *Toleransi Sejati: Teori dan Praktik Internalisasi dalam Pendidikan Agama Islam* (Buku: 2019); Pendidikan Nilai: Teori dan Praktik (buku: 2020); Manajemen Berbasis Tauhid, Konsep dan Aplikasi Pembiayaan Menuju Madrasah Bermutu (buku: 2020). Selain Buku, terdapat beberapa artikel yang diterbitkan di sejumlah jurnal Nasional dan internasional.

PENGURUS WILAYAH
LEMBAGA PENDIDIKAN MA'ARIF
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI NUSA TENGGARA BARAT

PENGURUS WILAYAH

NAHDLATUL ULAMA

PROVINSI NUSA TENGGARA BARAT

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

Sanabil